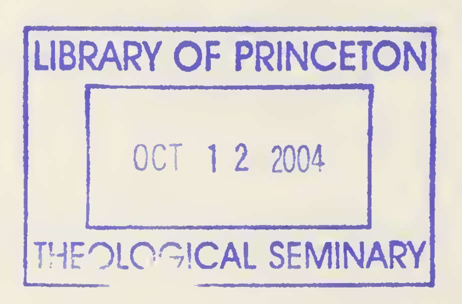
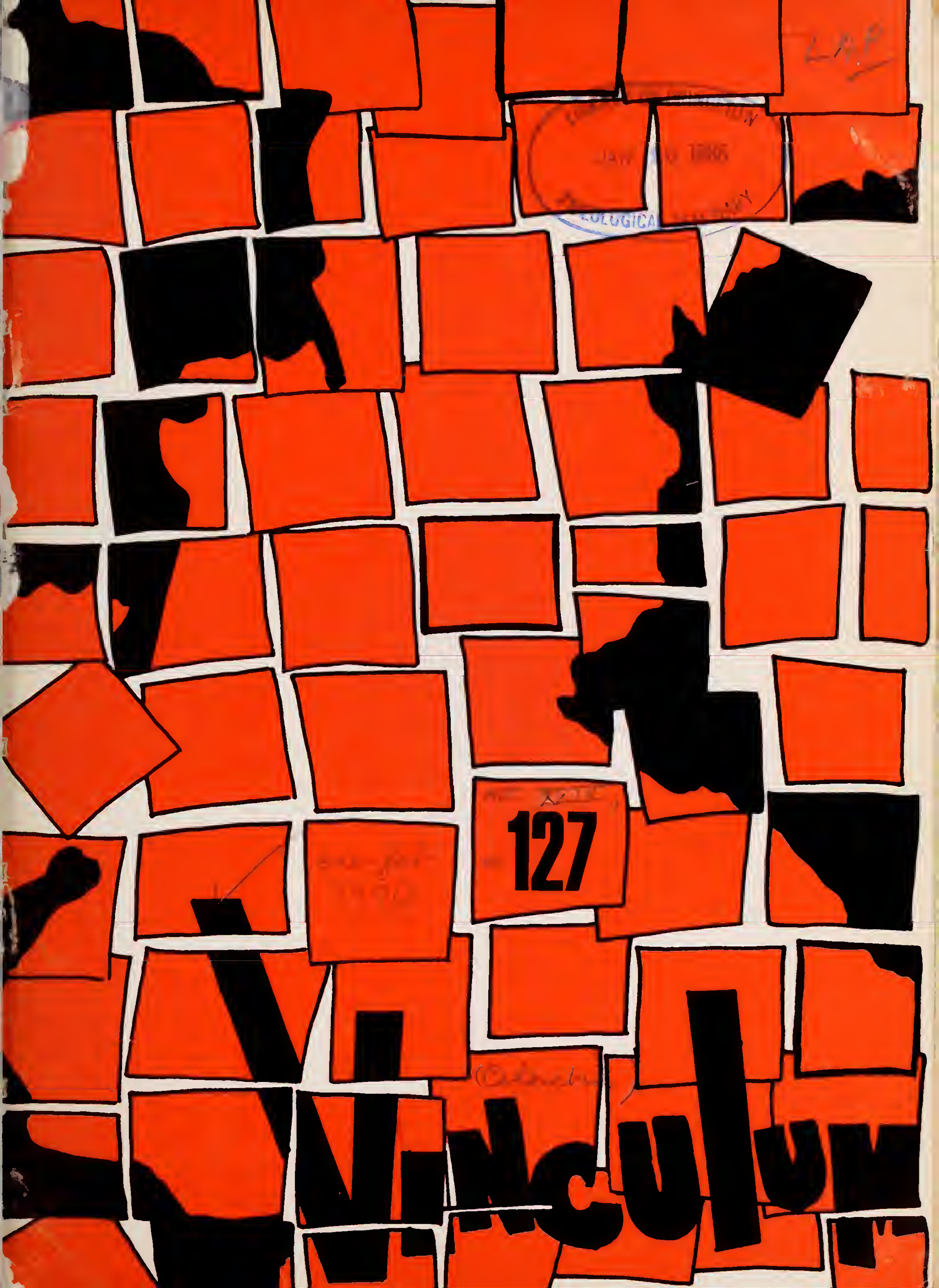



127
Vinculum

vinculum

ORGANO DE LA CONFERENCIA DE RELIGIOSOS DE COLOMBIA

AÑO XXIV
1976

127

ENERO
Y
FEBRERO

SUMARIO:

PRESENTACION 3

IDENTIDAD MONASTICA 4
Jesús M. Sasia, OSB

LA INSERCION DE LA COMUNIDAD MONASTICA
EN LA IGLESIA PARTICULAR 17
D. Joaquín de Arruda Zamith, OSB

MONAQUISMO Y DESARROLLO INTEGRAL 30
D. Timoteo Amoroso Anastacio

TESTIMONIOS: MONAQUISMO EN EL PROCESO
DE LIBERACION 41
P. Marcelo Souza

DIRECTOR:

P. Hernando Uribe, ocd

COLABORADORES:

Alvaro Panqueva, cm
Darío Restrepo, sj
Salvador López Sch.

Dirección y Administración: Calle 71 No. 11-14 – Bogotá, Tel. 35 88 84.

Resp. Mingobierno Lic. 657/53.

Tarifa Postal reducida No. 240 de la Administración Postal Nacional.

Editorial PAX – Bogotá.

PRESENTACION

La CRC presenta esta vez en su revista parte de un importante material elaborado por los Benedictinos para su Segundo Encuentro Monástico Latinoamericano, que tuvo lugar en Bogotá del 22 al 29 de julio de 1975. El punto de vista general del Encuentro fue: PRESENCIA DE LAS COMUNIDADES MONASTICAS EN LA AMERICA LATINA DE HOY. Los trabajos que presentamos permiten apreciar la riqueza del encuentro. Su atenta lectura servirá sin duda para clarificar no pocas ideas sobre vida religiosa y orientar a muchos religiosos y comunidades en la búsqueda de su identidad y realización en la Iglesia.

Esperamos que este trabajo realizado por los Benedictinos con su especial presencia en la Iglesia sirva de estímulo a las comunidades religiosas de Colombia para sus esfuerzos de renovación, en los cuales deben estar siempre presentes conceptos tan importantes como comunidad, iglesia universal, iglesia particular, carisma, identidad, inserción, misión, oración y contemplación, que no por comunes están menos necesitados de una apropiación clara, precisa y estimulante en nuestro ambiente colombiano.

Los mismos religiosos que nos estamos preguntando si tiene sentido dedicar la vida a empresas cuya utilidad inmediata no se percibe ya que entendemos la misión como un hacer cosas, quizás tengamos mucho que aprender de los Benedictinos, para quienes la misión de la Iglesia, a más de ser esencial, antes que una actividad de utilidades pragmáticas, se vive como presencia estimulante, como acercamiento progresivo al misterio, como vibración fecunda de corazón a corazón mediante el silencio, la ascesis, el desprendimiento, la oración. La presencia de Cristo Jesús en cada hombre utiliza estas armas intangibles y los Benedictinos quieren ser maestros espontáneos en su manejo.

Agradecemos a los Benedictinos por su benevolencia al suministrarnos este material para Vinculum

PLAN DE PREVISION SOCIAL CRC
NUEVOS PROGRAMAS 1976

La magnífica experiencia obtenida durante tres años, el interés demostrado por los Religiosos, la disponibilidad de estadísticas actualizadas, el afianzamiento progresivo del espíritu comunitario y el permanente anhelo de servicio y progreso de la *Conferencia de Religiosos de Colombia,* le permiten establecer para este año los siguientes servicios:

A) PLANES DE JUBILACION AL ALCANCE DE TODOS.

B) SEGUROS DE HOSPITALIZACION Y CIRUGIA EN PROGRAMAS VARIOS DE LIBRE ELECCION.

C) PLANES COMBINADOS DE SEGURO HOSPITALARIO, VIDA Y ACCIDENTES.

D) PROGRAMAS DE CHEQUEO MEDICO PERIODICO, TIPO EJECUTIVO.

E) TODA LA GAMA DE PROTECCIONES PERSONALES Y MATERIALES EXIGIDAS POR LA VIDA MODERNA.

La información detallada respecto de todo lo anterior, será enviada a ustedes próximamente en folletos ilustrativos, o podrán obtenerla en el Departamento de Previsión Social, Calle 71 No. 11-14, Of. 201, Tel.: 35 88 84.

IDENTIDAD MONASTICA

Jesús M. Sasia OSB
San José del Avila
Caracas-Venezuela

Introducción

A través de su título esta primera Conferencia de nuestro Encuentro tiende a dos objetivos:

1o. Una puesta en orden de los diversos datos de que hoy disponemos y que señala enseguida —sobre el monacato para lograr una mayor clarificación, y

2o. Desarrollar un aspecto más actual de la identidad monástica con base en nuestra crisis de identidad que, al menos en parte, ha podido afectar también a los monjes.

Si efectivamente se logra algún esclarecimiento, nuestra presencia dentro del ámbito de la Iglesia latinoamericana comportará un servicio más eficaz como monjes.

Si la crisis es real, a ella respondería la multplicación de reuniones, encuentros, congresos . . . ; no tendríamos esta seguridad de nuestra identidad, o mejor, nuestra autenticidad sentimos que debería ir más adelante . . . y entonces buscamos compañía, como cuando en un viaje —cuyo itinerario se prestaría a un desconcierto— hay que hacer una jornada arriesgada.

Querríamos que los demás nos dijeran qué somos, qué tenemos que hacer para ser auténticos . . . aunque luego resulte que también ellos querrían reunirse con nosotros precisamente para lo que nosotros hemos querido reunirnos con ellos!

La inseguridad y la ansiedad de carácter colectivo o individual son unas de las características de cualquier crisis. La crisis, pues, se expresaría como algo que parecía seguro y que, para muchos y de momento, ha dejado de serlo, cosa que, por otra parte, se inscribe en la coyuntura general de la sociedad actual.

Pero además —y sigo hablando del título— habría que matizar y distinguir entre *identidad y autenticidad* monásticas . . .

Autenticidad sería vivir de acuerdo con las premisas y elementos de base en los que se sostiene el concepto de monje. ¿Cómo se han ido desarrollando estos conceptos de base? A través de los datos más seguros que nos proporciona la historia del monacato.

En cambio, *identidad*, abarcaría mucho más porque supone la aceptación sin discusión de aquellos elementos de base adecuados a todas las épocas de la historia, los mismos siempre . . . idénticos.

Así, pues, no faltan quienes plantean hoy al monje un interrogante de base y tampoco han faltado quienes desconcertados desde su monasterio se vuelven a la Iglesia del Vaticano II de la que los diversos estratos eclesiales esperaban una seguridad, una última palabra.

¿Estamos en la fase actual en posesión de los elementos suficientes para clarificar la identidad monástica? ¿Qué ha quedado de específico en el concepto de monje después de haber pasado por el tamiz crítico de que ha venido siendo objeto? ¿O también, hasta dónde ha de ir la autenticidad monástica?

Soy consciente de lo arriesgado de una simplificación . . . pero, eso sí, lo que se impone es la renuncia desde ya a toda afirmación o proposición de carácter positivo, que no provenga de la fuerza de la Palabra de Dios, de una reflexión eclesial, dentro de lo cual vayan orgánicamente incluidos los datos más seguros aportados por la teología del monacato.

1. PARTE DOCTRINAL

a) Un replanteamiento para hoy

Habida cuenta de unas características tan propias y especiales como las del monacato que, además de datar de siglos tan tempranos, tuvo desarrollos tan diversos, aunque sin acabar de homologarse —hablando globalmente— con los demás movimientos de vida religiosa posteriores, se comprende y hay que admitir, como punto de partida, que se dieran ya con anterioridad a nosotros problemas subyacentes de autenticidad y no autenticidad.

Después, en nuestros días, en un área bastante amplia del monacato, hablar de él era simplemente hablar de "vida religiosa": ahí estaban —como

se pensaba— la vida de comunidad, los votos, etc., como elementos esenciales. Y dentro de esta visión de la vida monástica, proyectada incluso desde el mismo CIC, se impartía una formación, funcionaba un estilo de vida y de llevar las cosas, actuaba una autoridad y correspondía una obediencia . . . y así se iban configurando las comunidades.

Pero hoy es distinto. Han sucedido cosas importantes. La Iglesia se ha redescubierto en su perspectiva histórico-dinámica como Pueblo de Dios en el que cada cual ocupa su sitio bien preciso y desempeña su tarea específica. Y en esta reubicación, —o si se prefiere— en esta eclesiología, está tanto más necesitado de un puesto preciso el monje que el presbítero y que el laico, por cuanto que el monje no se identifica ni con uno ni con otro, y dentro ya del ámbito de la vida consagrada, ni con el canónigo, ni con el "fraile", ni con el clérigo que tiene vida común, ni con el miembro de un instituto secular.

Además tampoco se agota la eclosiología con sólo la "jerarcología", (ni con la teología sacramental y pastoral). Lo que se convino en llamar teología "dogmática" ignoraba simplemente auténticos "lugares teológicos" como el monacato y otros tipos de vida consagrada en los que se objetiva la fe, la Palabra de Dios y la acción del Espíritu. A lo más, esto se consideraba materia de espiritualidad. (Por supuesto que la espiritualidad ha de incluir de alguna forma a la vida monástica, pero es todavía más necesario fundamentar esa misma espiritualidad teológicamente, cosa que no alcanzó a hacer la teología dogmática a partir sobre todo de Trento).

Por otra parte, existió, al margen de la teología dogmática y escolástica, una teología sui generis del monacato que argumentaba más desde la letra de ciertos textos bíblicos, que llegaron a hacerse clásicos, tomados preconcebidamente y no tanto desde una perspectiva teológica coherente y profunda del Misterio de Cristo y de su Iglesia en su variedad y totalidad.

Con ambos elementos: eclesiología identificada con la "jerarcología" y teología sui generis del monacato, caeríamos en una doble trampa, por cuanto nos encontraríamos con una Iglesia ocupada sólo por obispos, presbíteros y bautizados . . . donde no habría ya sitio para los monjes, y luego toparíamos con unos argumentos bíblicos que quizás no resistirían hoy una crítica científica.

Pero una eclesiología más exigente tiene en cuenta otras realidades partiendo de presupuestos menos cerrados. Sería la que abarca también la estructura carismática de la Iglesia y su funcionamiento armónico tal como se desprende de la eclesioloñía, por ejemplo, del Nuevo Testamento.

Leyendo a S. Lucas y S. Pablo parece que hay dos tipos de carisma: en el *primero* extraordinarios, espectaculares, con preferencia puros hechos. En el *segundo*, sin excluir esto, se presentan como algo más cotidiano y ordinario. Y ante todo, a diferencia de S. Lucas, ya se ve en Pablo una teología en ciernes sobre el carisma. Hay en todo esto un contexto carismático-pneumático, se precisan los diversos servicios y vocaciones suscitadas por el Espíritu,

se hace énfasis en la ley del Espíritu que sopla donde quiere, reparte sus dones y posibilita conjugar pluralidad y unidad, institución y carisma.

De tal estructuración carismática —manifestada a nivel de miembros y comunidades de la Iglesia— se desprenden varios principios teológicos de gran alcance para la interpretación correcta de los actuales carismas existentes en la Iglesia y se resumirán del modo siguiente:

1. Toda vocación es una participación en el carisma. El llamamiento se centra en un carisma y éste se concede conforme a la medida de la gracia. De ahí que sea también una vocación para realizar un determinado servicio en la Iglesia. Hay, pues, una vocación a uno u otro carisma dentro del ámbito eclesial y de sus diversos compartimientos, con lo cual cada miembro quedaría definido e identificado funcionalmente.

2. No obstante, ningún miembro de la comunidad abarca y posee todos los carismas, ni es para eso, puesto que la misma Iglesia se halla en situación intermedia entre la limitación y la plenitud. De ahí que nadie pueda aspirar a ser todo y hacerlo todo: apóstol, profeta, doctor . . . ; es decir, ni todos los carismas ni todos los servicios. Pero la institución está obligada a saber cuál es su carisma y luego a promoverlo como algo recibido del Espíritu y con el cual hay que trabajar gananciosamente como algo recibido para eso.

3. No se establece en la Iglesia la unidad y la armonía por el hecho de que se allanen las diferencias al querer mezclar los carismas de una comunidad y otra . . . Precisamente sirve a la unidad el que haya, no una uniformidad, sino el que cada uno trabaje con su carisma y desde él entre todos edifiquen la Iglesia, que es a lo que se dirigen los carismas, a diferencia de los frutos del Espíritu que tienden más bien a la santificación propia del individuo.

La teología del Vaticano II ha sabido rehabilitar en cierta medida esta doctrina eclesiológica más en la LG que en el PC, decreto en el que quizás se hubiera esperado encontrarla más explícita. Pero debido al poquísimo uso que se ha venido haciendo de la doctrina de los carismas como elementos indispensables y sobrenaturales de la vida de la Iglesia, su noción presenta todavía en la Constitución LG cierta vaguedad. No obstante se podría sintetizar así lo que el Concilio último piensa de ellos:

1. Son gracias independientes de los Sacramentos y de las virtudes;

2. Son dones especiales que el Espíritu concede libremente cuando, a quien, en la medida y durante el tiempo que quiere;

3. A fieles de toda condición;

4. Para utilidad y servicio de la comunidad;

5. La Iglesia puede reconocer la autenticidad de un carisma.

Sin embargo, el término "carisma", aplicado a una institución religiosa, o también, lo que se ha venido en llamar "carisma de los fundadores", parece

que presenta un concepto algo más amplio y que sería una gracia impregnadora de efectos durables, fuente de una animación espiritual, destinada a perpetuarse en una posteridad numerosa, como una fecundidad, puesto que del Espíritu nace una descendencia espiritual viviente por la palabra y el ejemplo de los iniciadores inspirados por Dios; Espíritu que determina y orienta la forma de vida exterior y a la que se infunde un dinamismo interior apropiado.

En este sentido, pues, se diría que cada instituto estaría insertado como "carismáticamente" en la vida y en la historia de la Iglesia, con sus momentos especialmente carismáticos entre los cuales tiene particular importancia el momento fundacional por cuanto nos señalaría su identificación.

Propiamente el carisma así pensado no habría que confundirlo con la espiritualidad. Digo esto porque hay cierta tendencia a confundirlos . . . El carisma puede determinar o no un tipo de espiritualidad, pero ésta no exige en rigor un carisma.

b) Carisma y monacato

Lo sucinto del examen que haré seguidamente creo que se verá compensado básicamente con la visión carismática, lo que forzosamente ha de prestar una comprensión más nítida de la identidad y autenticidad monástica, indispensable para una revisión que posibilite su puesta al día: la que se esperaría en el contexto valorativo del mundo de hoy, mucho más exigente y hasta "agresivo" frente al fenómeno monástico, pero mundo también en el cual nuestro carisma podría jugar su gran papel y tener toda su vigencia como en los tiempos más privilegiados de la trayectoria del monacato cristiano.

* * *

La LG viene a decir que la *sequela Christi* es un don divino que la Iglesia recibe del Señor, pero dando ella la garantía última de su autenticidad, no apagando el Espíritu, sino probando todo y quedándose con lo bueno. No es el hombre el que escoge el modo de vivir este don, sino que es Dios quien escoge a algunos a vivir ese determinado modo de vivir el Misterio de Cristo. Este carisma es una gracia de Cristo y por tanto configura con El, no una configuración jerárquica y sacramental, como es por ejemplo el carácter, sino con una asimilación existencial.

Ahora bien, las motivaciones que desde el primer momento dan los monjes a su tipo de vida quizás no sean exegéticamente convincentes; pero en cambio sí que se puede admitir que esa vida monástica, en cuanto *sequela Christi* es la razón de ser de su existencia . . . y que brota de una lectura carismática de la letra del Evangelio por la mediación del Espíritu. Es patente su convicción de que están apoyados por la palabra de Dios. Incluso verán en la primera comunidad nacida del acontencimiento de Pentecostés —la comunidad pneumática—carismática por excelencia— su prototipo, no tanto en

el sentido histórico, sino en cuanto que anuncia la comunidad escatológica de la Jerusalén celeste. Por eso, lejos de ser infieles a la intención del autor inspirado, nos revelan la última y profunda teología de San Lucas: la koinonía de la Jerusalén palestinense está anunciando la comunidad de la Jerusalén celeste.

Creo de utilidad la explicación que los monjes de Taizé hacen sobre los dos tipos de vida comunitaria del Nuevo Testamento (si bien exegéticamente precisaría de alguna puntualización). Ven ellos un *primer* tipo: el de la comunidad simbólica, limitada y como claustrada, basada en el modelo del colegio apostólico, con vida y propiedad en común, o sea, la comunidad de Jerusalén descrita por S. Lucas. Y ven un *segundo* tipo: la comunidad proyectada hacia afuera, la eclesialmente ordinaria, que sería la paulina. Consideran que ambos tipos se precisan para una vida comunitaria vigorosa. El de Jerusalén lo ven perpetuado en el monacato, pero relegado en un segundo o tercer plano en sus iglesias protestantes, con detrimento de esas mismas iglesias. Por eso estiman como algo privilegiado y como un carisma especial el representar el tipo de Jerusalén.

Toman los monjes el relevo de los carismas y así no cesan con la Iglesia apostólica los diversos carismas. Las distintas instituciones de vida consagrada no serán sino otras tantas actualizaciones, diversas lecturas carismáticas de la Palabra de Dios. Lo que se ha venido a llamar "teología del monacato" no es en el fondo sino un capítulo de la teología de los carismas que incluye lo absoluto de los valores del Reino, vida pneumática, signo escatológico, *sequela Christi* radical, y signo trascendente para toda la comunidad eclesial.

Cuando hoy buscar el carisma es una preocupación eclesial, creo que el carisma monástico destaca con la suficiente luz propia entre otros estilos de vida consagrada en los que la diferencia es muchas veces cuestión de matices, a veces imperceptibles . . . Sería el monacato la quintaesencia de esta vida consagrada.

Cierto que no podría hablarse de lo específico de la vida monástica y su carisma partiendo de una serie de factores que el pasado llegó a tomar demasiadas veces como constitutivos del vivir religioso: factores funcionales que podrían realizarse igualmente incluso desde la simple dimensión cristiana de la vida . . . No es difícil constatar que muchas veces y en muchos institutos religiosos su vida ha quedado configurada por su carácter puramente funcional.

Por eso creo que sería un error de método, dentro de esta problemática, echar mano indistintamente de aquellos textos del Vaticano II que nos hablan indistintamente también de la "vida religiosa" para saber qué piensa hoy la Iglesia y quiere ella del monje.

Se sofistica la cuestión cuando se sostiene que el Concilio sirve para todas las interpretaciones y justificaciones . . . pues echar mano de un texto conciliar sobre la vida religiosa sacándolo de su contexto más amplio, teológico y eclosiológico, es empobrecerlo y no llegar a acertar nunca.

Los textos conciliares que abordan específicamente el monacato (y su carisma) son el resultado de unos datos ya adquiridos y de una mejor reflexión teológica. En ellos el carisma del monje presenta rasgos propios y más de un punto que nada o poco tiene que ver con los del "no-monje".

Teniendo en cuenta que el carisma del monje es *personal* en cuanto lo recibe "este" bautizado, pero que también es eclesial en cuanto afecta a un miembro de Cristo y de la Iglesia, se esperaría que el Concilio más empeñado en la eclesialidad y pastoralidad, como fue el Vaticano II, planteara el carisma monástico en términos de "hacer" más que de "ser", como sin duda es el caso de los "no-monjes". Sin embargo, para cuando este Concilio hizo Decreto su doctrina en el *Perfectae Caritatis*, los especialistas y teólogos ya habían creado las condiciones indispensables para elaborar todo un decreto concilar que sitúa el carisma monástico más en la línea del "ser" que en la de "hacer".

Fue significativo el que por aquellos días unas sesenta personalidades precisamente de la teología, pastoral, ecumenismo e intelectualidad cristiana y, por supuesto, "no-monjes", llegaran a un punto de coincidencia casi total con lo que el Concilio pensaba del monacato. Todos estos testimonios (publicados por la Abadía de Montserrat) constituyen un test de primera calidad de la opinión más actual y que no ha sido ni cuestionado ni rebatido, cosa por otra parte difícil de lograr en la fase actual de la investigación histórica y de la reflexión teológica en torno al monacato.

¿Qué dice el Concilio concretamente de esta vida monástica?

En el n. 9 se habla de ella en cuanto tal y en el n. 7 se da una definición de la vida contemplativa pero echando mano precisamente de todo el vocabulario clásico en la tradición monástica. Pero entonces, ¿dónde está la distinción para el Concilio —si es que la hay— entre una y otra?

Tras una comprobación sobre el vocabulario de la espiritualidad se llega a la conclusión de que ambos textos se entrecruzan ya que se define la vida contemplativa con un léxico clásicamente monástico, y luego, sin embargo, cuando se trata de describir —no propiamente de definir— esa vida monástica se retoma un vocabulario que sería normalmente el suyo propio.

Posiblemente haya que atribuir esto a querer evitar una definición de la vida contemplativa pero fijándose quizás únicamente, por ejemplo, en la vida carmelitana, y tratando de poner luego de relieve —al describir la monástica— la originalidad de la vida benedictina entre las diversas formas de vida monástica y dentro de la vida religiosa general . . . Sin embargo, y sin anular lo anterior, da la impresión de que con el pretexto de guardar la distancia con relación a la vida contemplativa carmelitana, se llega a despojar a la auténtica vida monástica de aquello que le es esencial e imprescindible, que resalta con fuerza especial y constituye la mejor riqueza en toda la tradición e historia monásticas y que, sin lo cual, y de acuerdo con lo que se deduce de las alocuciones de Pablo VI a los distintos Congresos de la Orden benedictina, no habría propiamente vida monástica.

Habida cuenta de esta constatación, se impone ahora una puntualización. Hay una contemplación que se sitúa en la línea de los místicos alemanes y de San Juan de la Cruz, poco después, contemplación más intelectual y estructural, según la forma didáctica fundamental dada por Santo Tomás de Aquino. Hay otra, como la benedictina, que procede de una vivencia del *Opus Dei,* nace de un estilo de vida y consiste en un gusto cada vez más profundo de Dios y su búsqueda, de su Palabra (*lectio divina*), en la complacencia que el alma encuentra en el terreno de la fe, en el más hondo amor a la Iglesia en cuyo corazón se sitúa el monje desde su desierto monástico. Proviene, diríamos, de una transformación evangélica del monje sobre la base de la Regla vivida dentro y desde la comunidad monástica, todo lo cual lleva al monje insensiblemente y casi sin buscarlo hacia la contemplación.

Pero por otra parte se constata hoy también una comprensible reticencia proveniente de la teología y de los hechos ante expresiones tan tradicionales como "activo" y "contemplativo". Más , desde el punto de vista práctico-descriptivo, habría que decir que si por "contemplativo" se entiende renunciar a una protección del propio carisma, entonces los monjes benedictinos somos "activos". Si por "contemplativos" se entiende cerrarse en un gheto egoístico desconectado con los problemas eclesiales y humanos, entonces somos "activos". Pero si por "activos" se entiende identificar nuestro carisma como el de un cura que vive como tal fuera del recinto del monasterio —es decir, contra lo que el Vaticano II normaliza en el n* 9 del PC en clara coherencia con tres textos por lo menos de la Regla— entonces somos "contemplativos". . . y si por "activos" se entiende asumir tareas incompatibles con la vida monástica, entonces somos "contemplativos" con arreglo a aquello votado como Desiderata del Congreso OSB de 1970: "Monachus, iis apostolatus vel christianae caritatis operibus incumbat quae cum vitae monasticae indole consentanea sint".

Como ven el *Desiderata* de la Orden puntualiza algo importante a lo formulado en el n. 9 del *Perfectae Caritatis,* pero tanto uno como otro suponen un juicio de valor o una jerarquización ante aquello que se expresaría como "contamplativo" y como "activo", por seguir empleando esos términos.

Haciendo una rápida síntesis con un criterio que creo podría llamarse sociológico tendríamos lo que sigue:

Dentro de todo proceso de valores lo que tiene fuerza es presentar como valor algo que tiene base sustentación en las fuentes si es que se trata de llegar a un grado de autenticidad e identidad mayor. Y a la inversa, tiene poca fuerza presentar como valor algo que no encuentra base en las fuentes, o también algo que en una época histórica determinada llegó a causar una decadencia. Así se constata que, por ejemplo, una comunidad espiritualmente y culturalmente deficiente acepta como valores lo que otra de mayor nivel espiritual y cultural considera secundarios. Una decadencia a escala de comunidad, congregación u orden, se da cuando estos valores secundarios pasan a ser determinantes.

Ahora bien; todo valor primero nacido de las fuentes es determinante y supedita a los demás. Y si este primer valor determinante continúa aceptado como tal, como valor original-determinante, se seguiría que se aceptaría un pluralismo únicamente sobre modalidades secundarias, pero no sobre valores de base. O, si se quiere, todo pluralismo ha de darse únicamente en función de los valores determinantes. Con esto ni se niega el hecho evidente del pluralismo ni se pretende homologar un único aspecto del proceso monástico en su historia por más que constituya su acerbo de mejor calidad. Si ese pluralismo monástico se da como expresión de unas opciones han de darse éstas como tales, como diversidad en función del objetivo y por consiguiente —en ese caso— todas serían positivas.

Como algo básico, cada instituto en la Iglesia ha de gozar de la plena y omnímoda libertad de ser lo que es no pudiendo ser forzado a asumir una estructura y un estilo de vida que no responda a su carisma como algo determinante. De ahí que la relación entre los distintos tipos de vida consagrada, según la teología del Vaticano II, no sea —como algunos ingenuamente esperaban. . . — de asimilación y uniformidad, sino de complementariedad y convergencia en el único Señor Jesús. De ahí también que el pluralismo entre unos y otros institutos religiosos no monásticos pueda ser y de hecho sea mayor que el que ha de darse dentro del monacato que sigue la Regla de San Benito en razón precisamente del carisma monástico como tal. De ahí además que la búsqueda de nuestro carisma y su expresión en la vida concreta se relacione con la búsqueda que otras familias religiosas realizan de su correspondiente carisma y expresión, que, por cierto, no puede ser pensado a la luz de las analogías monásticas que vinieron pesando sobre la existencia incluso secular desde la edad media hasta un tiempo relativamente reciente.

El monje no es, pues, un cristiano que no ha escogido no-ser-secular, sino que ha escogido ser-monje. Como el fraile, u otro religioso, tampoco es un cristiano que no ha escogido ser-monacal, sino que simplemente ha escogido ser-fraile, etc.

Digo esto porque opino que la teología del monacato es reacia a plantear el carisma monástico bajo formas verbales de "hacer" —¿qué hacen . . .?— o, ¿qué van a hacer en ese nuevo monasterio? —. Por encima de todo lo que se plantea desde la actual teología de los carismas, y por tanto desde una eclesiología más amplia y profunda, es el "ser", al cual podría seguir entonces, pero como una expresión, un "hacer" coherente con el carisma. El expresarse es una consecuencia del ser.

La autenticidad monástica, a mi ver, se encuentra quizás más que otras en el "ser" y consecuentemente en el vivir como tales, como monjes, para lo cual no es suficiente estar catalogado en el CIC en el rango de "monjes", vivir en una casa autónoma, pertenecer a una orden descentralizada, cultivar una espiritualidad propia, seguir un ceremonial típico y cargar un hábito que nos distingue de otros. . . Bien puede verse que algunas de estas cosas son modalidades secundarias en la que obviamente puede expresarse un pluralismo.

Dar con la identidad monástica a partir de "ser" es acudir a las fuentes a

las que el magisterio conciliar nos remitió como criterio determinante e imprescindible. Nuestro camino queda así marcado por el verdadero punto de partida y el árbol vivirá de sus raíces aclimatándose a lo cambiante de unas situaciones coyunturales que, como en nuestro caso, nos acercan ya al siglo XXI.

Redescubrir las fuentes es, en última instancia, dar con su propio carisma y autenticidad. En este retorno a las fuentes no debiera darse en el monacato lo que ha sucedido a algún instituto que, después de una especie de euforia al descubrir su patrimonio carismático, a medida que luego fueron progresando los datos teológicos sobre la vida religiosa, aquello que se había aceptado como carismático-diferencial se volvió tan etéreo, tan común a otros institutos, que parecía que ya no había diversidad específica ni en sus fuentes.

En nuestro caso no se trataría tanto de "imitar al fundador", cuanto de seguir los valores monásticos recuperados que el espíritu de la Regla incorpora y sintetiza.

El monacato occidental asimila con razón toda la colectividad monástica a su más eximio representante individual, San Benito de Nursia.

2. PARTE PRACTICA

a) Formación actualizada

Los breves comentarios que siguen tienen como telón de fondo dos condicionamientos que creo de importancia:

1. En las vocaciones de hoy se trata de jóvenes formados que llevan consigo las características de las nuevas generaciones, sea porque las asimilaron ya en el mundo, sea porque en el mismo período de formación muestran especial sensibilidad para captar cuanto de nuevo se agita en torno suyo.

Por otra parte, tratándose de jóvenes que quieren ser "monjes", sería el caso de quienes ya antes de ingresar en el monasterio habían comenzado en sí mismos un proceso de búsqueda de Dios como algo determinante de su talante espiritual y psicológico.

Si —hablando globalmente— los jóvenes de hoy manifiestan, con relación a otros tiempos, un precoz desarrollo en más de un aspecto, nada tiene de particular que se nos presenten con unas ideas algo más claras sobre lo que buscan. Es algo más que el clásico joven pronto a entregarse a "los grandes ideales". . . lo cual es una ventaja.

Esto no anula, sin embargo, otra indiscutible realidad: la de aquellos jóvenes cuya madurez psicológica y afectiva, indispensable para tomar decisiones libres, para una capacidad de donación y disponibilidad y para unas opciones responsables, indica más de una vez algunos retrasos. . .

2. El medio en que estas vocaciones van a proseguir su proceso de búsqueda de Dios, va a ser el funcionamiento de toda la comunidad monástica, comprometida ella misma en una búsqueda comunitaria de lo esencial en la vida del monje, y que les dará a estas vocaciones, de una manera "existencial", la verdadera media de los valores fundamentales y carisma del monacato y del espíritu de la Regla.

Se impone el que la comunidad sea una expresión prática del carisma monástico, de modo que la realidad teológica del carisma ha de encontrar la adecuada respuesta subjetiva y a la vez comunitaria en el existir psicológico. De no ser así, las posibilidades carismáticas no se cumplirán a nivel de quienes han de sustentarlas y sus posibilidades específicamente formativas podrán fácilmente derivar en un desgarramiento-frustración y fracaso vital de quienes querían integrarse en aquella búsqueda de Dios. Toda una situación así se haría un interrogante.

Ciñéndonos ya al estudio propiamente tal, hay que decir que ni éste ni los formadores pueden dar a los formandos el carisma, pero el estudio tendrá su verdadera función desde el momento que pueda presentar el objeto de la búsqueda monástica: Dios en todo su misterio, sin olvidar la purificación intelectual que este estudio puede y debe ayudar a realizar.

Estudio y conferencias sobre la *Biblia* habría que concebirlos como necesaria introducción a la *lectio divina* que requiere un mínimo bagaje técnico.

La *Patrística,* la tradición eclesiástica y el magisterio de la Iglesia servirían magníficamente y apuntarían a ese mismo conocimiento del misterio de Dios centrado en Cristo, revelador por esencia y por antonomasia del Padre.

Para esto sería útil el espíritu de renovación de los estudios que indica el n. 16 del Decreto conciliar sobre la formación litúrgica, pese a que nuestro carisma no se identifica con el del canónigo, como ha sucedido más de una vez.

Esta formación litúrgica debería impartirse desde los niveles exigidos tan vigorosamente por el n. 16 de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Del hecho de que los monjes —en general— no hayamos tenido que afrontar, como otros religiosos, el problema de devolver la primacía práctica a la liturgia. . . no quiere eso decir que ¡ya nos las sabemos todas! en materia litúrgica. . .

En lo sucesivo se impondrá una formación permanente tanto más que el dinamismo y creatividad litúrgica van a ser más fácticos que hoy en los tiempos que se ven venir.

Hasta aquí el *objeto* del carisma del monje. . . Pero reconozco que —apurando las cosas— esto lo mismo podría servir para un monje que para un seminarista secular. Si en la formación de los monjes hemos conocido unilateralidad cultural por cuanto ha estado estructurada en base a valores y con

elementos casi exclusivamente clericales, no extraña que la teología de la vida monástica haya quedado en segundo término.

Un serio conocimiento de los autores monásticos prebenedictinos y de la Regla, así como de los mejores tratados de la vida monástica, no como un material inerte sino como un germen vivo, ha de ayudar a una reflexión sobre las mejores fuentes del pasado pero sin dejar de poner los ojos en el futuro. . . Y todo ello en conexión con la teología del monacato y una interpretación mucho más convincente de su historia interpretada sin triunfalismos.

Una antropología cristiana y un estudio de las virtudes a la luz de la misma Biblia, aprovechando las modernas técnicas psicológicas, morales y sociológicas, etc.

La integración de todos estos datos de reflexión ha de ser en orden al objeto del carisma monástico y de diafanidad ante el mundo, de modo que la actualización de la formación monástica habrá que buscarla en una integración vital y leal de los estudios sagrados en la vocación propia del monje en el contexto y condicionamiento teológico marcados por la Iglesia de hoy, sobre todo a partir del Vaticano II.

La suma de esta formación actualizada y permanente despejará la posible excesiva y peligrosa confianza en los nuevos caminos carismáticos, quizás insólitos para algunos por recién abiertos y franqueados, como rutas únicas y normales de la esperada renovación y puesta al día del monacato.

b) Autoridad y obediencia

Aumento de formación, aprecio de los valores humanos y comprensión más realista y más bíblica de las relaciones entre naturaleza y gracia, sentido comunitario, precisión de asumir los logros en materia de formación espiritual, teológica, etc., son otros tantos elementos que configuran hoy el cuadro de las relaciones entre autoridad y obediencia.

En una situación de búsqueda y de alumbramiento en la que la autoridad con la correspondiente obediencia vienen a ser la expresión de los nuevos valores, todos han de saber expresar también la noción evangélica de servicio, no olvidar las exigencias auténticas de la conciencia y de la dignidad de la persona y. . . admitir los límites y el carácter relativo de ciertos hechos y actuaciones del pasado.

Sin tratar de dar una imagen maximalista del carisma y su funcionamiento, el binomio autoridad-obediencia ha de actuar desde el carisma y al servicio y promoción del mismo.

El superior monástico es tanto más fiel a su carisma recibido del Espíritu en cuanto más promocione el de la comunidad a él confiada. Sería esa la misión responsable que como "padre" espiritual ha recibido y como sucesor

y prolongación en el tiempo del primero que recibió ese don del Espíritu, y por tanto el portador y el intérprete del mismo carisma. Custodio también de él como custodio de la Regla a cuya obediencia tanto él como los monjes están comprometidos en base al ordenamiento jurídico y práctico del carisma que ella expresa.

Desde otro plano, pero con idéntica finalidad y respecto al carisma, el obispo promueve el carisma y vela por él cuando dispone de los monjes de su diócesis no sólo para integrarlos en la pastoral de conjunto, como tales, como monjes, sino también y en primer lugar para la realización dentro de la comunidad diocesana de la función carismática propia del monacato que respondería a una necesidad espiritual de su iglesia y realizando así "la plenitud de la presencia de la Iglesia", como enseña el Decreto AG. Este trato del carisma monástico por parte del obispo revelaría una visión eclesial de las cosas sin ceder a la tentación de lo "aparente y de lo inmediato".

Pero una obediencia exigida habitualmente contra o al margen del carisma monástico, habría de ser cuestionada. En cambio, podría hablarse de vocaciones personales y de verdaderos carismas personales que, sin duda, pudieran darse, pero que, en todo caso, no serían el carisma o la vocación de la comunidad como tal ni del monacato en sí. Me refiero, por supuesto, a algo que ofrece garantías y que, tomando las cosas con un criterio muy amplio, no estarían en desacuerdo, pero tampoco en la línea del carisma del monje. El problema puede darse. Me limito a señalar su existencia.

Puede que se llegue a sofocar un carisma, pero puede también que —en el caso de favorecer sin más estas vocaciones— se llegue a un pulular de "proyectos personales" que quizás nada tienen que ver con el Espíritu y no pasan de ser "opciones humanas".

En general, un ambiente que configure en el monasterio una posibilidad de evasión del propio carisma constituye una barrera para la realización plena y sincera de la vocación y lo que ésta tiene de interpelación última y radical, con lo cual se iniciaría una desidentificación progresiva.

A nuestra época de transición, en la que, desde el Concilio, se ha comenzado un proceso de rehabilitación de los valores fundamentales del monacato, ha de corresponder una comprensión y disponibilidad en la tarea del proceso de dicha rehabilitación. Rehabilitación que, como tarea, encontrará su liderazgo normal en la autoridad, y una comprensión y disponibilidad que se manifestará, a veces no sin sacrificio, en una obediecnia mucho más profundamente motivada.

Finalmente, desde nuestra situación actual adquiere una mayor comprensión el papel pneumático del abad del monasterio y el hecho de que la Regla se muestre tan exigente para con el "padre" espiritual y pastor de la comunidad, así como también la dinámica de la obediencia benedictina, tal como puede verse en la misma Regla y en lo que nos atestigua el II Libro de los Diálogos de San Gregorio.

La inserción de la comunidad monástica en la Iglesia particular

D. Joaquín de Arruda Zamith, OSB
Abad del Monasterio de Sao Bento
Sao Paulo (Brasil)

Este es el tema que me fue asignado para que lo desarrolle, ante los monjes y monjas aquí reunidos de tantos países de la América Latina. Tema de gran utilidad, ya que la Teología, tanto de la Iglesia particular como de la vida religiosa, cobran profundidad, en estos últimos tiempos, en una dimensión que trae una nueva luz sobre esta relación. Relación que, en otras épocas, fue tan marcada por tensiones y dificultades.

1. Aspectos históricos

Inicialmente, debemos recordar que la relación entre comunidad monástica e Iglesia local revela un problema que, podemos decir, remonta a los orígenes de la vida monástica. Desde los primeros tiempos del monaquismo, encontramos vestigios de una problemática surgida de la relación monaquismo-jerarquía, Monasterio-Obispo. Conocemos textos antiguos de los Padres que nos manifiestan el temor de los monjes hacia la persona del Obispo, temor provocado por la llamada al sacerdocio y, en consecuencia, a una vida dada al ministerio sacerdotal, juzgada por los monjes tan contraria a la propia vocación.

Al correr de los años, encontramos otros ejemplos más característicos de la problemática. Monjes que pasan a tener grande influencia, por su propia personalidad y por la fama de santidad que poseen y que, por esto mismo, comienzan a actuar intensamente en las iglesias locales unas veces para bien —como ejemplo de santidad o por la orientación de su doctrina y enseñanzas— y otras también para mal. En ciertos casos, por ejemplo, sabemos que los monjes rehusaban aceptar las orientaciones de los obispos y hasta tam-

bién de algunos Concilios. Debido a esto, aparecen los primeros vestigios de una legislación que intenta esclarecer los derechos de cada parte e implantar una situación de paz, y tranquilidad.

Estos primeros ejemplos de legislación datan de los siglos VI y VII, pero ya en el siglo V encontramos el célebre canon 4 del Concilio de Calcedonia, en 451. Dice el texto de este célebre Canon: "En las ciudades y en los campos deben los monjes estar sujetos a los Obispos y amar la tranquilidad, aplicándose únicamente al ayuno y a la oración, permaneciendo en los lugares en donde decidieron renunciar al mundo. No deben inmiscuirse en asuntos eclesiásticos y seculares y a nadie deben perturbar, abandonando sus propios monasterios, a no ser que el Obispo del lugar lo ordene, para un trabajo necesario"[1].

Es interesante notar que este texto nos revela una dependencia de los monjes con respecto a los Obispos de los lugares donde habitan. Esto se comprende a causa de los abusos de ciertos monjes de estas épocas. Es también interesante la concepción que se tenía del monje en la Iglesia; alguien que renunció al mundo para permanecer en el lugar escogido, viviendo en la oración, llevando una vida de penitencia y absteniéndose de inmiscuirse en los asuntos eclesiásticos o civiles de la ciudad.

Algo posteriores son dos textos célebres del Papa San Gregorio Magno y que, después, fueron incorporados a las conocidas decretales de Graciano. Escribiendo, por ejemplo, a Castorio, Obispo de Rímini, dice el Papa San Gregorio, en 592: "Es preciso que tu solicitud fraterna provea, mediante una saludable disposición, la tranquilidad, es decir, la "futura quies", a fin de que, con el socorro de la gracia divina, los que viven en los Monasterios perseveren, con espíritu libre, en el servicio de Dios". Y más adelante, después de haber prohibido las misas públicas y cualquier forma de interferencia del Obispo, da los siguientes motivos: "para que los monjes permanezcan siempre bajo la autoridad de sus Abades, a fin de que alejadas todas las perturbaciones y posibles perjuicios, realicen el Opus Divinum con mayor devoción del alma"[2]. Más tarde, todavía repetirá, casi con las mismas palabras, estas determinaciones, en su carta al Obispo Mariano de Ravena, en 601[3].

En estos textos, encontramos casi una definición de la vida monástica: Ella es el servicio de Dios en la tranquilidad, y en algunos lugares llamados "recessus", en los cuales, los "popularis conventus" no debían reunirse ni para las misas públicas. Por esto, los Obispos son invitados a tomar providencias eficaces para no autorizar estas misas públicas, para no instalar su cátedra episcopal en los Monasterios, ni ejercer en ellos ningún acto de poder y ninguna ordenación, a no ser a petición de los Abades[4].

1 Con. Oecumenicum Decreta, ed. alt. Freiburg-iBr, p. 65/1962.

2 Lib II, Ep. 41 (PL-77, c 579).

3 L. VI. 29 [PL 77 c 820] L. VIII Ep. 15 [PL 77, 918].

4 L. II Ep. 41 ib.

A pesar de la claridad de estos textos, debemos notar que en la práctica, la cuestión no fue tan simple, ya que de hecho, residía en los Obispos la autoridad eclesiástica de la región en que se encontraban los Monasterios y, de una manera u otra, su autoridad se extendía también dentro de las comunidades monásticas. Es así, por ejemplo, que en la misma Regla Benedictina, ya se anota que el Obispo del lugar debe sentirse responsable de la exacta observancia y fidelidad de la vida monástica en el Monasterio, en su Iglesia. Aparece en el cap. 64 de la Regla de San Benito, que el Obispo, lo mismo que el Pueblo de Dios, son llamados a interferir la elección de un Abad, si amenaza prevalecer el consentimiento de los malos, o sea, de una influencia maléfica en la elección de una persona indigna de la vocación monástica. También en el cap. 62, referente a los sacerdotes del monasterio, San Benito, en el caso de un monje sacerdote rebelde, manda llamar al Obispo del lugar como testimonio, para que el sacerdote rebelde vuelva a la actitud de humildad y obediencia. En el cap. 65, San Benito habla de la posibilidad de que, en algunos lugares, el Prior del Monasterio sea establecido por el mismo Obispo que ordenó al Abad, mostrando la inconveniencia y los malos resultados que esta medida puede traer a la Comunidad.

La responsabilidad de los Obispos sobre la vida monástica, en los Monasterios de sus Iglesias Particulares, aparece de modo bastante insistente en las cartas del Papa San Gregorio a diversos Obispos. Así, por ejemplo, en la ya citada epístola a Castorio, Obispo de Rímini, exhorta a que el Obispo "sienta siempre responsabilidad de vigilar para que haya paz y tranquilidad en el Monasterio, no permitiendo que los monjes sean perturbados en su vocación de permanecer en el silencio y en la paz, para darse totalmente al servicio de Dios". Esta carta fue después integrada entre los Decretos del Concilio Romano III, llamado también Sínodo Lateranense, en el año 601. En otra epístola al Obispo Fortunato de Nápoles[5], el Papa San Gregorio, se manifiesta entristecido por ver al Obispo poco solícito de los Monasterios que le están sujetos, siendo, por esto, merecedor de reprensión. En otra epístola, el mismo San Gregorio escribe a Juan, Obispo de Cilitano, pidiéndole que "sea siempre responsable de la vida de los que viven en los Monasterios y ejerza constantemente esta vigilancia, de modo que, al encontrar alguna cosa que merezca corrección, no deje de ejercer su autoridad y, cuanto antes, corrija los abusos hallados". En la epístola al Abad Luminoso, del monasterio de Santo Tomás de Rímini, el Papa Gregorio se refiere a la carta enviada al Obsipo Castorio, Obispo de la Diócesis a la cual pertenecía el Monasterio, declarando que le daba explícitas normas para que el Obispo no perturbara la tranquilidad y la paz de la vida monástica del Monasterio de su diócesis. De otro lado, dice también el Papa al Abad Luminoso que, "en vista de estas normas, que pretenden proteger al monasterio, conviene que también los monjes manifiesten mayor solicitud en su ideal de monje, especialmente procurando un esfuerzo mayor al servicio de Dios y de la oración para que no sean indignos de la condición de paz y tranquilidad de que gozan y que deben hacer fructificar"[6].

[5] L. X. Ep. 24 [PL 77 c. 1082].

[6] L. II Ep. 42 [PL 77 c 580].

Estas epístolas de San Gregorio pueden ser consideradas como los documentos más antiguos que revelan la existencia de privilegios concedidos a los Monasterios por el propio Papa, en vista al necesario mantenimiento de la vida monástica en las condiciones que le son propias. Hace notar D. Wilibrordo Witters, de la Abadía de La Pierre-qui-Vire, en una conferencia que dió sobre la "Experiencia de Dios en la Iglesia local", que esta progresiva independencia de los monasterios en relación con la autoridad episcopal, originó lo que más tarde vino a ser conocido con el nombre de *exención* y que fue también, progresivamente, extendida a otros religiosos o monjes. Hace notar D. Wilibrordo que esta exención propia de los Monasterios no corrresponde exactamente a la exencion de los religiosos de votos solemnes, que, más tarde, vinieron a disfrutar de parecidas prerrogativas. La exención de los monjes no es un privilegio que les conceda estar, por así decirlo, libres de la autoridad del Obispo y de la responsabilidad de una presencia en la Iglesia local. Más bien, es una posibilidad de no estar bajo la autoridad del Obispo en ciertos asuntos , lo que podría ser perjudicial a la vida del Monasterio como tal. Esta exención, por lo tanto, no se refiere a las personas, antes bien al Monasterio. A la vez que la exención de los religiosos en general, es una exención creada posteriormente, que se refiere casi explícitamente a la acción del religioso, a su trabajo pastoral o a su propia persona. No es este el momento para entrar en una consideración histórica sobre este problema de la exención de los religiosos. Ya existen trabajos que tratan este asunto, en especial. Creo que lo importante para nosotros es reconocer que existe una problemática de la relación Vida Religiosa e Iglesia local. Y también del Monasterio-Iglesia. Esta problemática, empero, no se identifica y no debe realmente ser identificada con el problema de la exención. Desgraciadamente, tal vez se ha dado este enfoque limitado, este punto de vista tan parcial, por razón de no haberse encontrado fácilmente soluciones o actitudes más positivas durante tanto tiempo. Mons. Tapajós, en una conferencia que dió al Episcopado Brasileño, sobre el "Análisis de los principios de colaboración entre Obispos y Religiosos a la luz de los documentos conciliares y postconciliares", dice muy bien que el problema de la exención siempre provocó dificultades tanto antes como después del Concilio. Para probarlo citó pasajes de algunas alocuciones de León XIII, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, que manifiestan la existencia de esta tensión entre religiosos y autoridad diocesana[7].

2. Concepto de Iglesia Particular y de Vida religiosa en la teología conciliar

Como segundo punto de nuestra disertación, me gustaría demostrar cómo la teología conciliar, revelando una nueva profundidad del concepto de Iglesia local, o sea, de Iglesia Particular y también una nueva visión de la teología de la Vida Religiosa, permitió un nuevo enfoque y también una nueva solución a este problema antiguo.

[7] Mons. José María Tapajós, "Analise dos Principios de colaboraçao entre Bispos e Religiosos á luz dos Documentos Conciliares e Pós-conciliares"-Pro manuscrpto: Leo XIII Constituçao "Romanos Pontificos"; Pio XII Alocuçao aos Religiosos 8-12-50; Joao XXIII Osser. Romano 13-4-1961; Paulo VI Alocuçao 23-5-1964.

a) Primeramente veamos algunos conceptos de la teología de la Iglesia Particular, o sea, de la Iglesia Local. Es bueno hacer notar que la nueva terminología no corresponde exactamente al concepto antiguo de diócesis, ahora concretamente, diócesis corresponde a lo que hoy llamamos Iglesia local o Iglesia particular. El concepto de diócesis está muy marcado por el aspecto estructural y jurídico, al paso que el concepto de Iglesia Particular o Local, de la teología conciliar, hace más referencia a la propia organicidad de la Iglesia en su organización concreta. La Iglesia local no es una subdivisión de la Iglesia Universal y tampoo se opone a ella.

¿Qué es lo que entendemos por Iglesia Particular o Local?

Como dicen los documentos conciliares, la Iglesia Particular es, en efecto, "la porción del Pueblo de Dios, reunida por el Evangelio, por el Espíritu y por la Eucaristía , confiada al Obispo y a su presbiterio. En ella, verdaderamente reside y opera la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Cristo y por esto, se hace capaz de proporcionar a los fieles toda la vivencia cristiana en sus manifestaciones y modalidades visibles. Esta porción de Pueblo de Dios se realiza como unidad orgánica de personas, servicios e instituciones, que, a manera de un cuerpo, vive adecuadamente a la manera de Cristo"[8].

La Iglesia universal no está formada simplemente por la suma de las Iglesias particulares. Ella no existe por sí misma. La Iglesia solamente existe en las Iglesias particulares. Diríamos que es casi como la naturaleza humana: significa lo que es esencial al hombre, pero esto que es esencial al hombre no existe separado; aquello que es esencial al hombre existe personificado en cada persona o individuo, quiero decir, en el hombre concreto. La Iglesia, en cuanto existe aquí y ahora, por su propia naturaleza, es un signo, una manifestación de la Iglesia Universal.

La Iglesia Universal, en otras palabras, significa lo que es la razón total de la Iglesia en toda su perfección. San Agustín hace la distinción entre la Iglesia *qualis est* y la Iglesia *qualis erit*. Esta, la Iglesia *qualis erit* es la Iglesia perfecta en su consumación, no simplemente en el final de los tiempos, sino la Iglesia totalmente radicada en Cristo, transformada ya en Cristo. En este sentido, la Iglesia *qualis est* es la Iglesia que camina concretamente, en el tiempo, en la situación en que se encuentra, a través de dificultades, de sus imperfecciones, hacia aquella Iglesia que será totalmente perfecta, sin mancha, totalmente unida e identificada con Cristo[9]. No podemos aquí, está claro, hacer toda una teología de la Iglesia Particular, de la Iglesia Universal. Debemos suponerla.

Pero es importante que nos demos cuenta que el concepto de Iglesia Particular se sigue de una teología de la Iglesia diferente de aquella que se fundamenta en el concepto de Iglesia-sociedad. Se sigue de una teología de

[8] Cf LG 23; CD 11.

[9] Mons. Dr. Roberto Mascaronhas Roxo, "Renscimento de Igrejia Particular" - Nossoo Boletim CRBSP, Fov-Mar 1974 pg. 2-10.

Iglesia como misterio, sacramento fundamental. En la línea de la Iglesia-sociedad, que es la línea clásica del pensamiento teológico del siglo pasado, sobre todo de San Roberto Belarmino, son las notas características de esta sociedad, las que definen la Iglesia. Así, por ejemplo, el Bautismo, la profesión de fe, la autoridad del Obispo, es decir, sumisión a la jerarquía, son las características de aquella gran sociedad a la cual pertenecen todos los que profesan la misma fe, reciben el mismo bautismo, y obedecen a los mismos superiores, en última instancia, al Papa. En esta concepción, la Iglesia Universal, representada sobre todo por la persona del Papa, por la Iglesia de Roma, es, en cierta manera, anterior a las Iglesias Particulares. Dentro de este esquema Iglesia-sociedad, la Iglesia Universal se entiende, ya sea como Iglesia de Roma, ya sea como aquella totalidad que preexiste, dialécticamente, a cada Iglesia Particular y a cada fiel. Pero tampoco existe sin ellos, definiéndose por la visibilidad del bautismo, en la fe y la sumisión a la jerarquía.

En esta perspectiva, existe una precedencia de la Iglesia Universal en relación a la particular, que en la práctica, se deja sentir a través de la autoridad que la Iglesia de Roma ejerce sobre cada Iglesia Particular y sobre sus miembros. En esta visión, la Iglesia Particular se define como una circunscripción delimitada por la Iglesia de Roma, en la que se realizan los tres signos de visibilidad: obediencia, dependencia y sumisión a Roma. El grado de tal dependencia variará conforme a las circunstancias de lugar, persona y tiempo, pero, en Occidente, ha sido una constante. Este esquema mental estaba, por decirlo así, subyacente a toda la teología de la Iglesia, hasta la renovación de la Eclesiología, en los años anteriores al Concilio Vaticano.

Es natural, por tanto, que en esta concepción, aparezca la importancia de las leyes, de las determinaciones para ser aplicadas, el aspecto jurídico en un grado mayor de lo que se debe, una antropología, una comprensión estática, una visión esencialmente abstracta.

Naturalmente, nunca existió una concepción de la Iglesia-sociedad que no incluyera también el aspecto Iglesia-Sacramento, Iglesia-misión, más acentuado en la nueva teología. Pero se trata de aspectos más o menos preponderantes. En la realidad concreta, "en ciertos momentos de la historia de la Iglesia, se vivió más uno u òtro aspecto dependiendo de las circunstancias"[10]. Conviene notar que, ligada a esta concepción de la Iglesia Universal, de que acabamos de hablar, está la línea dominante de que la Vida Religiosa sirve a los intereses de la Iglesia Universal, como un cuerpo de cristianos totalmente disponibles a las iniciativas de la Iglesia, dirigidas por la autoridad del Sumo Pontífice, el Papa.

Fue a partir del siglo XIII, cuando se acentuó este aspecto de la disponibilidad de los religiosos respecto al Papa, y de tal modo, que se llegó a llamar a

[10] J. B. Liabnio, "Elaboraçao do conceito de Igrejia Particular", in Igrejia Particular - Ed Loyola, 1974 p. 29s.

los religiosos, especialmente a las Ordenes Mendicantes, el "clero del Papa". Esto se comprende teniendo en cuenta las necesidades de la época, de poseer un cuerpo disciplinado, obediente, de sacerdotes capaces de ejecutar las disposiciones de los Concilios, exigiendo las debidas reformas en la vida eclesial y pastoral de las Iglesias. Es verdad que también en tiempos más antiguos de la Iglesia, como en la época de San Gregorio Magno, el Papa recurría a los monjes para misiones que exigiesen más completa disponibilidad para el servicio. De ahí que se vió la evangelización de Europa, realizada, en gran parte, por obra de los Papas y con el trabajo de los monjes benedictinos. Pero a partir del siglo XIII se acentuó este aspecto, digamos, más jurídico, hasta el punto de ser una característica de los religiosos el estar al servicio de la Iglesia Universal, recurriendo para esto al privilegio de la exención de la autoridad del Obispo local para mejor dedicarse a su actividad propia, característica.

No se puede negar que, al correr de los siglos, estos privilegios de exención, aplicados no solamente a los monjes, como en los tiempos antiguos, sino a todos los religiosos de votos solemnes, contribuyó a que las comunidades religiosas se sintieran mucho más llamadas para la misión propia de cada Orden, que les era atribuída como misión propia de la Iglesia para las necesidades de la Iglesia local. Esta actitud llevó —y todavía lleva, no se puede negar— a ciertas actitudes de indiferencia, o por lo menos, de poca sensibilidad a la propia presencia de la comunidad dentro de la Iglesia local.

Después que los religiosos comenzaron a ejercer las actividades propias del sacerdocio, este problema se volvió más agudo, en virtud de una cierta independencia de los religiosos en el ejercicio del apostolado dentro de la Iglesia local, ejercido bajo la autoridad, digamos, directa del Papa.

b) La teología conciliar, además de trazar una profundización, como vimos, del concepto de Iglesia Particular, trajo también una renovación muy significativa del concepto de *Vida Religiosa.* Ella volvió a afirmar que la Vida Religiosa en la Iglesia no es tan solo una actividad de aspecto pastoral. Ella no representa una actividad subsidiaria del clero o de las organizaciones pastorales de la Iglesia. La Vida Religiosa es, antes que todo, una realidad carismática, esto es, fruto de la acción del Espíritu Santo, y como tal, ella se sitúa, no en la línea de la Iglesia como misión, sino en la línea de la Iglesia como comunidad de santidad, de vida y de acción en el Espíritu. Por tanto, como dice la Constitución Lumen Gentium, la Vida Religiosa. "a pesar de que no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, está con todo, firmemente relacionada con su vida y santidad". La Vida Religiosa representa en la Iglesia, no el valor de la acción misionera o pastoral, sino, ante todo, el valor de presencia, de realidad comunitaria y personal de la vida en el Espíritu Santo, realidad que hace visible y presente en el misterio de la Iglesia, la intensidad de la vida evangélica común a todos los cristianos. Este concepto de vida religiosa reafirmado por el Concilio, trajo, como conse-

cuencia, una nueva visión de la presencia de los religiosos en las Iglesias locales. En cuanto se consideraba la Vida Religiosa apenas en función de una actividad pastoral, respondiendo a la misión, a un llamado del Papa, se continuaba viendo a los religiosos como elementos directamente ligados a la actividad misionera de la Iglesia. Cuando se pasó a ver la Vida Religiosa como realidad carismática, de vida evangélica, se abrió una nueva perspectiva para la comprensión de la presencia de los religiosos en la Iglesia. Prevalece antes que todo, la exigencia de la presencia, en la Iglesia local, luego es ahí donde se actualiza la vida de una comunidad religiosa. Es esta presencia comunitaria vivida en un lugar, en una situación determinada, por tanto, en una Iglesia particular, lo que representa la misión fundamental, de la Vida Religiosa; la actividad pastoral o misionera será consecuencia posterior. Es el testimonio de la vida, la santidad, la presencia evangélica lo que constituye, pues, la principal misión del religioso en la Iglesia Particular.

3. Algunas consecuencias

Después de mencionar rápidamente estos dos aspectos, reafirmados con más fuerza por la teología conciliar, ya sea en relación con la Iglesia Particular, ya sea en relación con la Vida Religiosa, podemos ahora sacar algunas consecuencias, mostrando, primeramente, de qué manera se podría, hoy, superar las dificultades pasadas entre Vida Religiosa y jerarquía, a través de un nuevo estilo de cooperación, de un nuevo entendimiento mutuo para, en seguida, ver el significado de una comunidad religiosa monástica en la Iglesia Particular. Quiero intentar esto no a través de un planteamiento teórico, sino explicando simplemente un ensayo que me parece haber tenido éxito, hecho en la Iglesia de Sao Paulo, en el año 1973/74 y que todavía sigue en marcha.

En el año 1973, en el Regional Sul I de CNBB se pidió a los religiosos que presentáramos un estudio sobre la Teología de la Iglesia Particular y que tal estudio fuera realizado en todos los niveles de la Vida Religiosa. Se pidió también a todos los Obispos que, por su parte, reflexionaran y estudiaran a nivel de Iglesia Particular sobre la Teología de la Vida Religiosa. Después de algún tiempo, el necesario para la realización de estos estudios, se organizaron encuentros, en los cuales fue analizada la problemática de las relaciones entre Vida Religiosa e Iglesia Particular. Tanto de parte del clero diocesano como de los religiosos. Estos estudios, hechos por separado, fueron luego reunidos en un solo documento que señaló, así, aspectos positivos y negativos, vistos tanto de parte de la Iglesia Particular como de los religiosos. Conviene notar que fueron muy grandes la sinceridad, franqueza y libertad con que se enfocaron los problemas de las mutuas relaciones.

Como segundo punto de esta reflexión-estudio, fue convocada una asamblea general de los religiosos para mayo de 1974 dedicada a profundizar la Teología de la Iglesia Particular a nivel de Superiores Provinciales. Esta

asamblea, que fue sumamente importante para la Iglesia de Sao Paulo, elaboró un documento-conclusión de los estudios, en el cual se presentaba, en una teología renovada de la Vida Religiosa, su función propia en la Iglesia Particular. Luego, en el mes de mayo de 1974, los obispos también se reunieron en Asamblea con el fin de estudiar el mismo tema, o sea: el sentido de la Vida Religiosa en la Iglesia Particular. Para este estudio convocaron un grupo de 10 provinciales, además de la Dirección de la CRB-Regional de Sao Paulo, para que participaran en los grupos de estudio con los Obispos y cooperadores de Pastoral de las respectivas diócesis. Este estudio conjunto fue sumamente eficiente y en él fue analizado el documento presentado por los Provinciales. Como consecuencia los Obispos resolvieron asumir aquel documento, dándole una forma más exhortatoria; de esta manera, tenemos ahora un documento del episcopado de Sao Paulo elaborado conjuntamente por los Obispos y religiosos sobre el "sentido de la Vida Religiosa dentro de la Iglesia Particular".

Encontramos en este documento una síntesis de las principales consecuencias de esta profundización teológica de la Vida Religiosa e Iglesia Particular a la luz de la teología conciliar. Debo llamar la atención sobre el aspecto prioritario con que es afirmada la presencia, y por esto mismo, el sentido de una comunidad religiosa en la Iglesia Particular. "Los cristianos, tanto del clero como del laicado, que se consagran por los votos, enteramente, al servicio de Dios y del prójimo, se convierten en señal elocuente de la vitalidad de la Iglesia Particular". Es pues, sobre todo, en la línea de la santificación del Pueblo de Dios donde se sitúa la Vida Religiosa en cada Iglesia Particular en la universalidad de todo el Pueblo de Dios, llamado a la santidad, para ser, en todo el mundo, señal del advenimiento del Reino.

Por tanto, en el testimonio de la prioridad de Dios, de la creciente comunión entre los miembros de una comunidad, se encuentra el servicio principal de los religiosos a sus hermanos. Muchos religiosos podrán ser llamados en adelante para asumir otros servicios, según, el propio carisma y en beneficio del Pueblo de Dios.

4. La inserción de una comunidad monástica en la Iglesia Particular

Podemos ahora abordar más concientemente el tema de nuestra reflexión, la inserción de la Comunidad Monástica en la Iglesia Particular, como consecuencia y a la luz de toda esta profundización de la teología de la Iglesia Particular y de la Vida Religiosa.

Podemos afirmar en *primer lugar,* que el Monasterio o una Comunidad Monástica no pueden realizar con fidelidad su misión propia sin *reconocer* y *aceptar* su presencia concreta en una Iglesia local, viviendo una situación histórica bien determinada. Reconocer la existencia de su presencia en la

Iglesia Particular significa concretamente *conocer* las condiciones reales de vida del Pueblo de Dios en esta Iglesia Particular, sus problemas fundamentales, las situaciones sociales que más caracterizan esa región y esta parte del Pueblo de Dios. Descubrir también cómo vivir la vida comunitaria, como testimonio realmente evangélico dentro de estas condiciones sociales y humanas, propias de esta Iglesia Particular.

En *segundo lugar, aceptar* la presencia concreta dentro de las situaciones de la Iglesia Particular, significa corresponder, con actitudes prácticas y gestos significativos, a las exigencias manifestadas por las situaciones históricas ya conocidas. Por ejemplo: exigencias de adaptar la construcción, es decir, el estilo de los edificios, a la situación de los habitantes del lugar; el uso de los bienes materiales; la medida de lo que significa justo medio en relación a lo que es superfluo o excesivo —¡que ya es lujo! —; la alimentación; los medios de transporte, los vestidos, —todos estos elementos deben ser medidos según el pensamiento y el espíritu de nuestro Padre San Benito, es decir, deben estar de acuerdo con las circunstancias del lugar.

Este trabajo, que puede parecer sencillo, al ser propuesto idealmente, en la práctica requiere un gran esfuerzo de consagración, comprensión y cuestionamiento para que se pueda vencer la tendencia al conservadurismo comodista, o sea, a mantener lo que ya es habitual, no por amor a la verdad, sino por ser más fácil.

Por eso, de los Monasterios benedictinos de la América Latina se exige en la actualidad este gran esfuerzo de adaptación, pues muchas fundaciones antiguas, fueron trasplantadas de Europa, desde un contexto cultural extraño al contexto americano. La implantación de las Ordenes Monásticas en América Latina, (especialmente en el Brasil), acompañó, de modo general, la mentalidad y las estructuras de la colonización. Tal actitud no se caracterizó por la acción de la Iglesia, sino encarnada en el propio concepto tradicional de pueblos dirigentes y pueblos dirigidos. No se tenía entonces aquel concepto moderno de cultura, que respeta el esfuerzo creador de cada pueblo marcando la originalidad de su propio espíritu[11].

En *tercer lugar*, me parece muy importante, para que se pueda responder a las exigencias anteriores, que sea despertada una verdadera conciencia crítica en todos los monjes y en las comunidades como tales. Conciencia crítica capaz de valorar la realidad situacional tal como ella es vivida por nuestro tiempo y por la Iglesia. Sin esta lucidez, adquirida por un proceso constante de purificación y profundización jamás se conseguirá una presencia verdaderamente actuante y eclesial de nuestros monasterios en las Iglesias particulares. Un trabajo del teólogo brasileño P.J.B. Libanio, "La conciencia crítica

[11] D. Cándido Padin, OSB —Entrevista aos "Cadernos Beneditinos": "Os monges na Igrejia e no mundo de hoje"— Cuaderno n* 5, p. 6.

del religioso" nos proporciona excelentes datos para captar la urgencia de este proceso y la manera de profundizar la conciencia crítica teniendo en consideración las situaciones anteriores de nuestra vida personal y comunitaria. Una de las reacciones naturales a todo grupo es el sentimiento de autosatisfacción, procedente de la permanencia y continuidad de elementos comunes de la vida grupal. Este sentimiento favorece un cierto embotamiento de la conciencia crítica de la comunidad, en la medida en que deja a todos satisfechos o instalados en el medio socio-cultural. La autosatisfacción del grupo es causa de que sus miembros ejerzan su crítica, no en relación consigo mismos, ni sensibilizándose por los elementos críticos suministrados por los otros, sino, por el contrario, asumiendo actitudes crítico-defensivas en relación con todo cuanto venga a amenazar esta auto-seguridad[12].

En *cuarto lugar*, debemos afirmar que la presencia viva y actuante de una comunidad monástica en la Iglesia Particular dependerá de la fidelidad al propio carisma monástico. Fidelidad en vivir la propia identidad según las exigencias específicas de la vocación del monje, ya que la Iglesia Particular tiene necesidad de todas estas formas de vida, fruto de la acción del Espíritu Santo, como expresión de esta total complementación de las vocaciones en el seno de la Iglesia. Al lado de las vocaciones activas, misioneras, en la línea de la pastoral, es necesario que exista también, en todas las iglesias, el testimonio monástico, vivido en una gran fidelidad a los principios de la tradición. Cabe, pues, a la comunidad monástica, presente en cada Iglesia Particular, vivir con fidelidad la propia identidad de su carisma, conciente de que así realiza verdadera y profunda misión evangelizadora. El mundo y la Iglesia tienen necesidad del testimonio de los monjes, de su vida marcada por la Palabra, por búsqueda incesante de Dios y de su Reino[13]. Para esto es necesario que los monjes no pierdan el contacto con sus hermanos esparcidos por otras regiones, para que de esta manera no se aislen y reciban un incremento de espíritu fraterno y mutua emulación que los ayudará a reencontrar siempre el espíritu original y actualizar la propia identidad.

En *quinto lugar*, debemos afirmar que la presencia de la comunidad monástica en la Iglesia Particular solo podrá ser realmente verdadera, si ella se abre también, hasta cierto punto, a las experiencias de otras comunidades religiosas, para compartir la gracia del Espíritu bajo otras formas, sentir la vitalidad, la veracidad de otras formas de vida, percibir de esta manera sus propias características y también sus deficiencias frente al propio ideal y, al mismo tiempo, reconocer los valores, las riquezas de otras formas de vida impulsadas por el mismo Espíritu, pero según otras necesidades, ya que el Espíritu sopla donde quiere y como quiere.

[12] L. B. Libanio, "A consciencia critica do religioso" —CRB— Rio de Janeiro, 1974, p. 37.

[13] Cf D. Rombert Weakland, "Vie monastique et evangelisation", in Ecoute, n* 218 (15 fev 75) p. 68-77.

Esta participación de la comunidad en la vivencia de otras formas de vida religiosa se concreta, hoy, en la coordinación general de los religiosos en la Iglesia, o sea, la Conferencia de Religiosos, que ofrece también una oportunidad de gran valor para la necesaria mentalización de los religiosos dentro de esta nueva teología de la Iglesia Particular y de la propia Vida Religiosa. Se echa de ver que los religiosos que no participan en ninguna reunión, en ninguna asamblea, se vuelven mucho más incapaces de progresar en una línea de renovación y actualización según el pensamiento de la Iglesia.

En *sexto lugar*, creo que es muy necesario afirmar que una presencia viva de una comunidad monástica en la Iglesia Particular debe conseguirse a través de una gran unión con el Pastor de esta misma Iglesia, con el Obispo. Y aunque, en este punto sea necesario mantener los derechos tradicionales de la exención, sin embargo, esta unión con el Pastor, debe constituír como una garantía de la propia Iglesia respecto de los carismas originales; ya que la comunidad monástica no está eximida de la exigencia de formar con el Pueblo de Dios, con su Pastor, una asamblea de cristianos que procura vivir el misterio de Cristo y testimoniar *toda* la dimensión del misterio en su realización eclesial, para los hombres del mundo de hoy. Ahora bien, esta unión con el Obispo, no se consigue con una mera actitud teórica de obediencia, de aceptación. Ella requiere una aproximación, un contacto mucho más personal, mucho más —digamos— fraterno, que implica un conocimiento mutuo, de manera que el Obispo pueda también conocer la riqueza que tiene o que puede tener en su Iglesia, como es el espíritu y la vida de una comunidad monástica que vive el auténtico carisma de su vocación. Además el Obispo es también la señal de la unidad del Pueblo de Dios. El sabrá, en el momento oportuno, revelar a todos los religiosos de su Iglesia, los momentos de mayor importancia y las necesidades de acción conjunta o les facilitará una toma de conciencia de los problemas y el hallazgo de soluciones. Esto es válido igualmente cuando se trata de alcanzar una mayor profundidad de reflexión, de oración y de sensibilidad ante los sufrimientos del pueblo. Toca al Obispo, Pastor de la Iglesia local, una misión sumamente necesaria en relación con las comunidades religiosas y también a la comunidad monástica: la de suscitar en ellas una reflexión sobre el modo de vivir de la comunidad ante las exigencias de la Iglesia. No toca al Obispo inmiscuirse en los problemas internos, pero sí le compete una palabra inspirada en el espíritu evangélico, palabra de discernimiento, de juicio, sobre el testimonio de la comunidad en la situación concreta en que vive la Iglesia Particular, de la cual él es el Pastor. Como se dice en el Documento de los Obispos de Sao Paulo: "Los religiosos sean ayudados por los pastores, a interrogarse sobre su testimonio evangélico y sean por ellos ayudados a descubrir nuevas formas de vivir el propio carisma en la Iglesia Particular a la que pertenecen".

Nota: pocos días antes de mi bendición abacial supe, por un sacerdote amigo, que el Sr. Cardenal Arzobispo de Sao Paulo haría cuatro pedidos al nuevo Abad del Monasterio. Quedé realmente preocupado, pues conocía la preferencia del Sr. Cardenal por las obras de asistencia y de pastoral en las

periferias de la ciudad. Sería, para nuestra Comunidad, muy gravoso y difícil iniciar un trabajo pastoral en esa área de la ciudad pero por otro lado, sería muy difícil negar un pedido del Sr. Cardenal justamente en aquel momento.

Durante la hermosa homilía que pronunció, el Sr. Cardenal hizo realmente cuatro pedidos a los monjes de Sao Bento, pero fueron los siguientes:

1. "Que esta comunidad monástica sea, realmente, una escuela de oración; como Pastor de la Iglesia de Sao Paulo yo os digo: enséñennos a orar".

2. "Que esta comunidad de monjes sea fiel en guardar la bellísima tradición benedictina de la hospitalidad: que ella sea acogedora para con todos los que vienen al monasterio como lugar de paz, de silencio, y oración, que sepa acoger, sobre todo, a los sacerdotes, que sienten la necesidad de una ayuda fraterna".

3. "Que los monjes sigan dedicándose a la liturgia y al apostolado litúrgico, participando con el pueblo las riquezas que poseen en su propia espiritualidad".

4. "Que la tradición del "Ora et labora" de la vida benedictina, pueda continuar siendo para el hombre de hoy, un ejemplo vivo del valor del trabajo, como elemento de liberación y dignificación del hombre".

Como se puede comprender, esos cuatro pedidos fueron muy bien recibidos por toda la comunidad y quedó patente para todos qué tipo de actividades y de presencia deseaba el Sr. Cardenal de la comunidad de monjes en su Iglesia. Tal comprensión del carisma monástico de parte del Pastor, puede decirse que, en parte, es fruto de un largo trabajo realizado en Sao Paulo entre obispos y religiosos en vista de una profundización de la teología de la Iglesia Particular y de la Vida Religiosa.

MONAQUISMO Y DESARROLLO INTEGRAL

D. Timoteo Amoroso Anastacio
Abad de Bahía (Brasil)

I. Introducción

En sus sectores más vivos, la Iglesia hoy no gusta de separar su confesión de Cristo de un compromiso concreto al servicio de los hombres. La Salvación es cada vez más interpretada en términos de Liberación. Y no se trata de una mera cuestión de vocabulario.

Hablar de *Liberación* es tomar al hombre en sus dimensiones no sólo personales, como hasta hace poco, sino también sociales, englobando las estructuras de la sociedad y los condicionamientos culturales y político-económicos. La Salvación coincidirá plenamente con una liberación, solamente si, guardando al mismo tiempo su trascendencia escatológica, promueve una transformación del mundo en el sentido de su "humanización", es decir, promueve aquello que haga de la salvación un medio en el que el hombre pueda hallarse a sí mismo, según todas sus dimensiones de conocimiento, amor, sensibilidad y gracia.

De ahí se siguen dos puntos importantes: el primero es la llamada "des-privatización" de la Fe y del mensaje cristiano, que incluyendo siempre el piano de las llamadas "relaciones cortas" en la convivencia social y en la vida de caridad prolonga su incidencia y compromiso hasta el plano de las "relaciones largas" mediatizadas por las instituciones de orden social en todos los niveles, y solamente encontramos la persona del otro, el "prójimo" del Evangelio, gracias a las situaciones colectivas.

El segundo punto es que una *contemplación* concentrada exclusivamente en la atención a Dios, sin compromiso activo para la construcción de un mundo digno del hombre, parece poco conciliable con lo que Dios espera de nosotros.

Fácilmente podremos imaginar, a partir de este simple esbozo de las tendencias contemporáneas existentes en la Iglesia, especialmente latino-americano, que el problema del Monaquismo en el mundo latino-americano de hoy —objeto de este feliz Encuentro— se plantee en términos de revisión humilde y de búsqueda balbuceante. Tengo la esperanza de que la presencia de muchos monjes y monjas de varias partes de América Latina contribuya al progreso de la reflexión crítica que imperiosamente se nos impone, si queremos ser fieles a nuestra vocación a nuestro "sanctum servitium", en este continente marcado por la injusticia del subdesarrollo, por la esperanza y por la lucha.

Me falta la cualificación requerida para el trabajo, que no obstante, con poca lógica y mucha audacia acepté tratar, tema cuyo título y naturaleza he preferido cambiar, con el permiso presunto de los hermanos, por este otro, más bíblico y más radical: *Monaquismo y Proceso de Liberación en América Latina,* que pasaré a justificar en rápidas pinceladas. Pero antes debo hacer constar que, si cometí la osadía de aceptar el encargo, es porque confío en la capacidad del grupo entero, delante del cual me limitaré a iniciar la cuestión y a trazar algunas pistas para la reflexión fraterna.

II. Justificación del tema

El término Desarrollo significó, en una primera aproximación, las aspiraciones del hombre de hoy a unas condiciones de vida más humana. Por su historia, el término está ligado al aumento de riqueza y elevación del nivel del bienestar.

La insuficiencia de esta perspectiva condujo a otra más importante y hoy más frecuente, sobre todo con el énfasis significativo del adjetivo "integral": proceso social global, en el cual se introduce una dimensión ética que poco a poco se explicita en una perspectiva humanística, que debe mucho a Francois Perroux.

Pero recientemente el término comenzó a ser objeto de severas críticas, a consecuencia del poco acierto evidente de las políticas desarrollistas propuestas a los gobiernos de los países subdesarrollados o por ellos adoptadas. Desgraciadamente eran iniciativas promovidas por organismos internacionales en estrecha relación con gobiernos y grupos que tienen en sus manos la economía mundial, incapaces, por tanto, de poner en tela de juicio el cuadro institucional existente. Bajo tal aspecto, el término es sinónimo de modernización y reformismo, con todo lo que esto implica de timidez o insuficiencia para alcanzar una verdadera transformación.

Los países pobres toman cada vez más conciencia de que su subdesarrollo es el mero subproducto del desarrollo de los otros, de los cuales dependen de modo injusto y opresivo.

Como esto revela un estado ineludible de conflicto, parece más adecuado y más rico hablar de proceso de Liberación.

Liberación indica mejor el preciso instante de ruptura necesaria en cualquier contexto histórico (y, por consiguiente, también en el área socialista) en que existe el esquema de dominación de unos ricos sobre la multitud de los pobres.

La Conferencia de Medellín, en 1968, se inscribe en esta concepción.

Es pues evidente que la expresión Liberación es infinitamente más adecuada para decir, ya sea en términos concretos —dada la situación de dependencia injusta, causa del subdesarrollo latinoamericano—, ya sea en términos bíblicos, el proceso en curso en América Latina, sobre el cual reflexiona la teología original de este continente, teología en elaboración, la teología de la Liberación.

Este motivo bíblico es fundamental para nosotros, cristianos y monjes. El motivo bíblico del Exodo es, por descontado, con frecuencia mencionado en los documentos actuales de América Latina, por ejemplo, en los libros de Monseñor Pironio, poniéndose en evidencia la conexión entre la Liberación de Israel y la "hora" de América Latina.

La Salvación, otra palabra bíblica y teológica, invocada para expresar el esfuerzo y el compromiso de liberación de los pueblos del continente, es, sin duda, un concepto escatológico; sólo al término de la historia humana triunfa totalmente la salvación. En su existencia en el mundo, el hombre experimenta solamente formas corrompidas de vida. La liberación viene, y degenera luego en una nueva forma de opresión, exigiendo siempre la permanente revolución cultural, que es la crítica incesante en la perpetua dinámica de lo provisional. Pero la salvación escatológica se mediatiza, justamente, en concretizaciones históricas, siempre marcadas por la ambigüedad radical que reside en el corazón del hombre, incluso rescatado por Cristo. Por tanto, el pecado, del cual nos libró Jesucristo, no se limita a lo recóndito de las conciencias, allá donde sólo Cristo desciende para liberarnos, sino que también cristaliza en situaciones de pecado que multiplican impersonalmente su fuerza y dominación. Cristo triunfó no sólo de aquel pecado básico de la conciencia, sino también de los tronos y dominaciones, que manipulan contra la creación de Dios, los elementa mundi. Tal vez la comunidad primitiva no tuvo la percepción de todo el alcance de la obra salvífica, pero esto no es motivo para que limitemos la obra salvadora al núcleo privado de la persona. El Espíritu tiene precisamente la misión de "recordar" la Palabra de Cristo a nuestras conciencias para que la leamos siempre nuevamente en todas las situaciones de la historia individual y colectiva.

III. Contexto doctrinal

Dada esta explicación, pasamos adelante. Intentaré delimitar lo esencial de las nociones básicas, ya adelantadas en estos preámbulos, sobre la dimensión histórico-política del compromiso cristiano de la fe.

Veremos rápidamente el sentido clásico de la teología política, la nueva teología política europea y, finalmente, el sumario del pensamiento teológico latino americano. En seguida, en el número IV, el cuestionario que tales doctrinas significan para el monaquismo en América Latina.

1. La teología política clásica. Ella fue (y sigue siendo para muchos) la justificación de la Razón de Estado, intentando de legitimar el *status quo*. Pertenecieron a ella la "theología politiké" de los griegos, la "theologia civilis" de los romanos, las teologías políticas del "Estado cristiano" (De Bonald, De Maistre, Donoso Cortés. . .). Ejemplo actualmente el Brasil: la Religión en el contexto escolar de la "Educación Moral y Cívica".

2. La nueva teología política europea. J.B. Metz, J. Moltmann y otros quieren acabar con las ideologías teológicas al servicio del Poder, justificaciones legitimadoras del Poder y del *statu quo*. Intentan trazar como una corrección crítica a las tendencias privatizantes de la Fe, aún las de orientación trascendental, existencial, personalista (como en Bultmann), cuya interpretación existencial es fundamentalmente apolítica y no suprime el dualismo de áreas políticas y no políticas.

En su conjunto, entre tanto, esas posiciones subrayan la dimensión política de la Fe, incluyendo sus categorías básicas (gracia, pecado, salvación, etc.) dentro del ámbito del proceso histórico. *En este contexto, la Iglesia es concebida como institución profética de crítica social.* Por esto se condena el apoliticismo, consistente en el refugio de la Iglesia en su misión "espiritual" entendida ésta como ausencia del campo político, que así acaba entregándose a las Dominaciones y Potestades que someten al hombre bajo su esclavitud.

Se inclinan por una "ética de cambio", siendo la acción política propia de la fe el agente de transformación de la sociedad, así como lo es la técnica para el mundo cosmológico. Esta teología política tiene el mérito de desacralizar las instituciones, como la técnica desacraliza la naturaleza, para sujetarla al dominio del hombre (cfr Concilium 6, junio de 1968).

Habiendo levantado grande discusión, la nueva teología europea se vió obligada a hacer tales distinciones que acabó transigiendo con posiciones reaccionarias y perdiendo el "pathos" inicial. Metz vuelve a la distinción entre "Etica política" y "Teología política", lo cual distancia la teoría de la praxis concreta.

Su gran aportación consiste en definir mejor lo que significa acción política. Sin negar la importancia de la profundización personal y de los encuentros interpersonales y de los pequeños grupos, sostiene que debe eliminarse

todo tipo de desconexión de este mundo privado con el proceso histórico global de la sociedad. Los pretendidos apolíticos están, en el fondo, comprometidos con la política de las clases dominantes. Toda acción humana tiene una dimensión social y política, trasciende al individuo y se relaciona siempre con el cambio o el mantenimiento de la sociedad. Tomar conciencia de esto lleva a actuar de acuerdo con las responsabilidades descubiertas por la conciencia política, y esto es ya "acción política", acción que asume el carácter histórico de la condición humana.

3. El pensamiento teológico latino-americano. El Concilio Vaticano II abrió compuertas al pensamiento crítico y a las nuevas posibilidades de investigación doctrinal. Para la América Latina, empero, el verdadero Concilio fue la Conferencia de Medellín, en 1968. Fue allí donde irrumpió la teología de la Liberación, la Teología de la América Latina. La idea central de Medellín no fue tanto el desarrollo, sino más bien la Liberación.

De las tres visiones del mundo planteadas —conservación, desarrollo y revolución— Medellín adoptó la tercera. Esto se halla más o menos implícito en todos los capítulos de su documento, especialmente en el 7*.

Los conservadores se encuentran prisioneros del pasado, correspondiendo al neointegrismo que florece en el mundo del Atlántico* Norte, satisfecho, en el fondo, con la estructura de dominación que le da la hegemonía del mundo. Los desarrollistas constituyen el sistema de los liberales que triunfaron en el Vaticano II y buscan una teología para el mundo secularizado.

El pensamiento latinoamericano, por lo contrario, se opone a la secularización y al integrismo y rechaza el Desarrollismo, que tiende a transformarse en la Ideología de Occidente para perpetuar la dominación del mundo occidental, en sus centros de poder, sobre los otros continentes.

Según Comblin, el primero y más importante de los principios del pensamiento teológico que se elabora en este continente consiste en que el cristianismo es esencialmente caridad, es decir, acción. Lo que nos salva no es tanto lo que hablamos, sino lo que hacemos. Se desarrolla una teología del Espíritu Santo, el que da, *hic et nunc,* sentido a las palabras sagradas y sugiere cómo aplicarlas a lo concreto. El Espíritu ayuda a descubrir el contenido del amor en el contexto diario de la vida. Tal actitud lleva a preguntar: ¿Qué hay que hacer? Medellín responde: *liberar al pueblo.*

El fin de esta liberación es extremadamente amplio. Los pobres deben ser liberados en todos los aspectos: del pecado, de la esclavitud psicológica, del miedo, de la rutina, de la indolencia, de los prejuicios, de los sufrimientos. De las restricciones sociales. Del sistema de dominación, que oprime a las mayorías. Del sistema económico que es la base del sistema de dominación difundido en el mundo entero y que, en nuestro continente, mantiene en la dependencia las economías locales, que a la fuerza son condenadas al subdesarrollo, el cual no es una etapa del crecimiento, sino una regresión injusta, mortal para las inmensas mayorías exclusivas.

En una sociedad en que los hombres están envueltos en relaciones de largo alcance, la vivencia efectiva de la caridad exige su dimensión colectiva, es una "macro-caridad" que conoce la situación de pecado institucionalizado en las estructuras de opresión, y a partir de ahí, proyecta la acción liberadora, que transformará la sociedad, en la línea del cántico de la Virgen María: derribó a los poderosos y enalteció a los humildes.

¿Cómo se llegó a esta posición?

A partir del hombre latinoamericano, explotado y marginado, la pastoral redescubrió su dimensión profética. Este compromiso supone, evidentemente, *un análisis de la realidad*, pero sin identificarse con cualquier ciencia positiva o ideología. Conoce la realidad de explotación y miseria y traduce teológicamente esta situación como "estado de pecado" (Medellín I,1.), "violencia institucionalizada" (ib. II, 16), término que aparece por primera vez en un documento oficial de la Iglesia.

Pecado y violencia sociales indican la opción de la Iglesia: solidarizarse con los pequeños y trabajar para la liberación del pecado social que los oprime.

La teología de la Liberación, que a partir del 70, irrumpió en América Latina es la consecuencia de su compromiso pastoral-profético asumido en Medellín. Su originalidad consiste en incluír, como inherente, la realidad latinoamericana. Su método impone como punto de partida un análisis de esta realidad con el auxilio de las ciencias competentes.

Tanto el análisis como las ciencias sociales no constituyen lo específico de la teología de la Liberación, sino solamente sus "ancillae" (como la filosofía aristotélica en la teología clásica), pero como toda verdadera teología, la de la liberación es formalmente una reflexión sobre la Fe revelada.

Añádase todavía que la teología de la liberación en América Latina no constituye propiamente una "escuela", sino más bien corrientes con varias direcciones y énfasis diversos. No siempre se hace la distinción, dentro del vasto material producido, entre lo que es teología y lo que no pasa de una reflexión de cristianos en torno a la liberación socio-política. Muchas críticas que se hacen a la teología de la liberación se reducen a lo político, sin suficiente dimensión teológica y pastoral.

La verdad es que la teología de la liberación parte de tres presupuestos que configuran para el cristianismo la actual coyuntura latinoamericana:

— la situación de subdesarrollo en que se encuentra el pueblo del continente;
— la interpretación cristiana de este hecho como "situación de pecado";
— la consecuente exigencia para los cristianos y para la misión pastoral de la Iglesia, a que trabajen y se comprometan en el esfuerzo encaminado a superar tal situación.

A partir de estos presupuestos, son elaborados los temas clave de la teología de la liberación, los temas bíblicos son reinterpretados en función de

nuestra realidad, explicitándose la relación intrínseca existente entre la liberación socio-política, económica, cultural, y la Salvación escatológica en Jesucristo. Pero se trata de una teología pluralística que no puede ser identificada con ninguna de sus expresiones.

IV. Los monjes y la liberación en América Latina

Con referencia al asunto que constituye nuestro tema, no tengo información de que exista un número considerable de escritores monásticos en el continente que demuestren nuestra preocupación.

Además de las "Reflexiones sobre la Liberación y el monje", de nuestra culta y fervorosa hermana de Buenos Aires, la Madre Cándida Cymbalista, y de una breve memoria titulada "Nuevas reflexiones sobre la Liberación y el monje", de D. Felipe Ledet, prior del monasterio de Curitiba (Brasil), solamente se me ocurren otras dos referencias: una declaración incluída en las Conclusiones del (tal vez 1o.). Encuentro de Morumbí, en San Pablo (Brasil), con la presencia de monjes (y algunas monjas) brasileños, argentinos y chilenos, en septiembre de 1966, y otra en el Encuentro Latinoamericano del 1972, en Río de Janeiro.

En el primero arriba anotado se incluyó la afirmación de que los monjes deben, a su modo, participar en el proceso de cambio del continente.

En el segundo, de 1972, en la 1a. y 3a. conclusiones refiriéndose al mismo tema, ciertamente en términos muy vagos, pero orientados en el sentido del compromiso en favor de la promoción de una sociedad más justa y más fraterna, "ya sea en sus comunnidades, ya sea para todos los hombres". Añadióse que en consecuencia, se impone una conversión del corazón que "no se limite a la esfera individual de las conciencias, sino que también implique un compromiso efectivo, siempre en la perspectiva de la vocación monástica, en el esfuerzo de hacer que la sociedad evolucione en la línea del respeto a la dignidad de la persona y de una mayor justicia".

A pesar de los términos cautelosos, esto caracteriza una evolución del pensamiento monástico en el sentido de aquella "desprivatización" de la fe y de aquella ampliación de las exigencias de la caridad más allá del circuito de las "relaciones cortas" entre los hombres. Representa, igualmente, una conciencia más clara de la realidad latinoamericana, de las exigencias que ella impone y de la presencia monástica en la acción liberadora.

Pienso que el actual Encuentro debe dar un paso al frente: aceptar el desafío que nos hace la teología de la liberación que se elabora en este continente, estudiar más precisamente el papel específico de los monjes en el proceso de emancipación de la América Latina y llegar así a decisiones más concretas para someterlas a la consideración de las comunidades.

En su franco parecer, la Madre Cymbalista expone, con respecto al problema, una opinión que vale la pena analizar porque parece responder a las ideas más difundidas entre los monjes.

Utilizando episodios cómo el de Zala, de los Diálogos de San Gregorio Magno, cuando San Benito desata, "sin tocar", los lazos de la esclavitud de un oprimido, ella sacaba la conclusión de que lo que hoy sucede es lamentable: "Hoy, de un modo general, los monjes procuran tocar los lazos de la esclavitud, y a esto se lo llama "compromiso". "Con esto, finalmente, –sigue ella– queremos compensar nuestra inoperancia que es el resultado de la franca dedicación a la oración y a la vida de santidad". Y termina con este juicio severo: "El hecho de querer "tocar los lazos" es hoy un síntoma de como adolecemos de una falta de fidelidad al carisma monástico".

No pretendo discutir aquí la posibilidad, desgraciadamente bien real, de nuestras relajaciones espirituales.

Pero, detrás de la justa condenación de cualquier infidelidad, está toda una ideología, sea de la cultura en que hemos crecido y nos hemos formado, sea en el propio concepto de contemplación.

Podríamos, antes de examinar este aspecto esencial del debate, argumentar en sentido contrario, en el propio campo de los Diálogos, demostrando, como lo hizo D. Felipe Ledet en el trabajo más arriba citado, que ellos también presentaban la otra cara de la medalla, un San Benito, capaz de "ensuciar" las manos reservadas a la oración, tocar las cadenas de la esclavitud y censurar a los poderosos de su tiempo, como en episodio del Rey Totila, y manifestar su directa participación en los problemas de hambre y de miseria que afligían a los pobres de su tiempo. Al contrario, pues, de la imagen transcendente y alejada, vemos a un Benito contestatario ("ora y *labora*", eliminación de clases en la comunidad, recepción del pobre como a Cristo, en contestación al "divitum terror") y efectivamente solidario de los pobres y oprimidos de su tiempo. Benito ignora los dualismos al estilo griego que tanto desfiguraron en el transcurso de los siglos, la mística comprometida de los profetas.

Hablamos, además, en la ideología de la cultura en que fuimos formados e ideología del propio concepto de contemplación (en el fondo muy dependientes la una de la otra).

¿Sufrimos, efectivamente las consecuencias de la ideología de los conquistadores y colonizadores del Nuevo Mundo, prolongada a través de las peripecias y conexiones de la historia, en la ideología de las clases dominantes y del mundo cultural que ellas crearon, cuna de las ambigüedades inherentes al sistema establecido?

Y sufrimos de la ideología propiamente fundada en los conceptos de contemplación que hemos recibido. Y es una lástima, ya que la Regla de por sí, muestra una saludable inmunidad ante estas tradiciones que vienen de lejos y que pasan por Casiano, que es, entendiéndolo *cum grano salis,* uno de los grandes maestros monásticos de San Benito. Mas, con qué admirable criterio, éste sabe discernir las doctrinas del gran monje, como por ejemplo, en la doctrina semi-pelagiana que Casiano transmite en las Collationes. Solamente después de San Benito los ambientes monásticos se dejan influenciar nuevamente por las místicas platonizantes.

Luego, como sabemos, la contemplación cristiana asumió, desde los primeros siglos dos matices diferentes.

Uno derivado de la mística greco-platónica, con su desprecio de las mediaciones históricas, corpóreas, temporales, fundando una espiritualidad en que la dimensión mística de la vida cristiana, que nuestra vocación marca con una cierta radicalidad, es incompatible con la dimensión "política" propia del hombre en sociedad. Y sabemos muy bien que este pretendido apoliticismo nos sitúa de facto al lado de las minorías opresoras y de los poderes que las garantizan, y nos desolidariza, de facto, de las grandes masas populares marginadas.

Otro de los matices, que la contemplación asumió desde los primeros siglos, mantiene, no obstante, la tradición bíblica de la contemplación, que es "histórica", de "compromiso".

Además, dígase de paso, que el Decreto *Perfectae Caritatis*, definiendo elementos comunes a *cualquier forma de vida religiosa,* asevera que "los miembros de cualquier instituto, buscando antes que todo y únicamente a Dios, deben unir la contemplación, por la cual nos unimos a El de corazón y de mente, al amor apostólico que les impulsa a asociarase a la obra de la redención y a extender el Reino de Dios" (n. 5). Es un texto bastante exorcistado de los conceptos de contemplación impregnados de dualismo.

El muestra que la contemplación es, en primer lugar, adhesión total a Jesucristo y encuentro "experimental" con El. Pero, inseparablemente, es también encuentro de Cristo en el hermano. El primero subraya la trascendencia del cristianismo; el segundo, la presencia del Señor en la persona del hermano. Este prójimo, como decíamos, no es solamente aquel que alcanzamos dentro del sistema de relaciones cortas, a que ya hemos aludido, sino también a los abarcados a través de la mediación de las estructuras sociales.

No es que la contemplación así entendida reduzca la fe a una dimensión histórico-social. La Fe trasciende las situaciones sociales, pero éstas le confieren un contenido colectivo. Cristo hallado en la oración, se prolonga en el servicio del hermano —y es esto lo que nos juzgará: "lo que hicisteis a uno de estos pequeñitos, a mí me lo hicisteis".

No se trata, pues, de poner la oración contemplativa al servicio de los quehaceres profanos o también apostólicos. Sería una manipulación pragmática. Se trata eso sí, de desentrañar de la gratuidad y de la trascendencia de la contemplación todas sus virtualidades *intrínsecas*, más allá del circuito privado en que cierto concepto de contemplación la quiere encerrar.

Jesús nos asegura que, quien cree en El, hará obras hasta "mayores" de las que hizo El. Y es precisamente esta realidad de la fe la que hace del compromiso cristiano como una especie de cambio, de cara a una sociedad más justa y fraternal, que sobrepasa los límites de un mero *humanismo* incluso evangélico, que sería como máximo, un precioso subproducto de la Fe.

El tema del Desierto, fundamental a la vocación contemplativa, relativiza la materialidad geográfica, mostrando su sentido profundo: salir de sí mismo en seguimiento de Cristo, en el perfecto despojamiento, en la pobreza radical, que incluye necesariamente la salida del sistema de opresión *—a saeculi actibus se facere alienum—*.

Estamos aquí ante el despertar de una espiritualidad auténtica, que es, a mi juicio, el gran mérito de la teología de la liberación, en el umbral de un *mundo cultural* diferente de aquel en el cual fuimos formados y que es aquel en que de facto vivimos en América Latina.

El monaquismo siempre supo encarnarse, como la propia Iglesia, en las culturas sucesivas, procurando siempre encarnar así el evangelismo puro de la Regla. No sólo cambia para nosotros la cultura ambiente, pidiendo una respuesta en su propio dominio. Cambia, además, si entramos en el mundo cultural de los pequeños y de los oprimidos, que descubrimos como una situación de pecado, cristalizada en estrúcturas de injusticia y de dominación que reclaman el programa misionero de Cristo: "El Espíritu me envió para anunciar la buena nueva a los pobres, para sanar a los contritos de corazón, para anunciar a los cautivos la redención, a los ciegos la vista, para poner en libertad a los cultivos, para publicar el año de gracia del Señor" (Lc 4, 18-19).

Estamos convencidos de que, descubierta nuestra responsabilidad, hacia los hermanos ofendidos, encontramos la síntesis de las dimensiones contemplativas y "políticas" de nuestra fe.

La espiritualidad que nacerá de esta conversión, que es tal vez, la "oportunidad" del monaquismo en nuestro continente, pasa, sin duda, por una muerte dolorosa. Exige aceptar el desafío de la "presencia en el mundo", que constituyó la gran estrategia del Concilio Vaticano II.

¿Pero, no fue esto lo que, de un modo general, hicieron siempre los monjes de San Benito? Por un lado fueron "extraños al mundo", nunca se apegaron a él, por otro no fueron "ausentes del mundo", a excepción de ciertas observancias, y éstas sólo a partir de la restauración romántica-medieval del siglo XIX.

El compromiso del contemplativo con los pobres y los pequeños, puede concretarse en dos direcciones, que no se excluyen mutuamente y son complementarias entre sí:

— la primera es la opción directamente política, que canaliza la caridad para proyectos políticos concretos;

— la segunda es la opción pastoral-profética, en que la caridad, fuente de contemplación, se canaliza en el anuncio operante y eficaz de Cristo sobre la Liberación. Este mensaje convertido en conciencia crítica, puede animar las transformaciones más profundas en el campo de la Liberación.

Esta es la forma que el propio Cristo y los Apóstoles adoptaron.

Por este medio renunciaron al poder y a la política, pero crearon las condiciones de conciencia necesarias para la liberación progresiva de todas las formas de opresión.

Al dar a los pobres y pequeños el privilegio de identificarse con él, Cristo los empujó hacia el Reino. Este no es solamente un acto místico, sino también un impulso hacia un compromiso social y de consecuencias políticas, ya que la incorporación de los pobres al Reino pasa por la historia, y exige una liberación progresiva ante los sistemas sociales concretos.

Cuando San Benito aconseja al monje que vea en su Abad "a aquel que hace las veces de Cristo" (RB 2), y tratar a sus hermanos y recibir a los extraños, a los enfermos y a los pobres "como al propio Cristo" (id. 36, 53), él ve lo esencial de la vida monástica como una reproducción de la "vida apostólica", en el sentido que antiguamente se daba a esta expresión: la vida practicada por los apóstoles en torno a Cristo, con quien compartían la paz, y quien les daba parte en su vida divina; que caminó haciendo el bien, orando, enseñando el servicio al pobre, y pasando las noches en oración.

El compromiso de los monjes de América Latina con los pobres, para ser auténtico, tendrá que darse bajo esta luz contemplativa de la fe, que la Regla nos enseña y que nos muestra un Benito que sabe hacer una síntesis feliz de las dos dimensiones de toda auténtica vida de fe y que fueron tan mal interpretadas como si fueran separadas y hasta exclusivas la una de la otra: la llamada "vertical" y la llamada "horizontal". El Benito extático que contempla, más allá de la creatura, a la luz difusa de la intimidad divina, es el mismo que contempla la faz del Señor en el pobre y en el pequeñito. Lo que los modernos conocimientos nos plantean de nuevo es que este pobre y este pequeñuelo no está únicamente presente en el circuito estrecho de las "relaciones cortas", sino que es el Cristo crucificado y maltratado en la cruz de las estructuras injustas.

Como quiere Karl Barth, en un testimonio que procede de fuera de la Iglesia Católica, el monje benedictino normal es la testificación de la libertad para con Dios y para con el hermano, que siempre ha sido, dice él, el "télos" de la ascesis monástica (In Dogmatik, 4o. vol.).

Y nos recuerda D. Felipe Ledet, en la memoria inédita citada, que ya en 1944 el confesor de la fe Bohoeffer, algunos meses antes de morir ahorcado, víctima del nazismo, escribía: "soy aquel que grita en favor de los judíos y que tiene derecho a cantar en gregoriano".

Confiando a nuestro grupo reunido en Bogotá estas reflexiones un tanto prolijas y desordenadas, que —debo decirlo— nada tienen de original, ya que apenas reúnen más o menos literalmente textos y disertaciones de autores que citaré más abajo—, confío en la sabiduría de los hermanos y hermanas, para que juntos encontremos el camino querido por Dios para nosotros, en este contexto, llegando a conclusiones llenas de aquella libertad y discreción que constituyen el fruto de la vivencia sincera de la Regla y de la espiritualidad benedictinas.

MONAQUISMO EN EL PROCESO DE LIBERACION

P. Marcelo Souza

Me gustaría contar a ustedes una experiencia que acaba de comenzar y aún es frágil: de cómo una comunidad monástica tradicional comienza a participar en el proceso de liberación de nuestro pueblo.

Encuentro que el Monasterio de Olinda pasó en estos últimos años por un cambio que fue como una explosión y que me animó a afirmar que marcó una etapa nueva en la vida de la comunidad. Cuando yo entré en el monasterio, la comunidad estaba centrada en sí misma. A pesar del hecho de que ya en aquella época (1962) era una comunidad acogedora y hasta cierto punto abierta (basta recordar que aceptaran un elemento como yo), de hecho las preocupaciones de los hermanos, las conversaciones, las iniciativas, eran con referencia a cosas internas; reducidas al pequeño mundo monástico. Yo percibía esto en la organización de la vida comunitaria, en el horario, en la disciplina, oración litúrgica y en la acogida del tipo de huéspedes que iban al monasterio.

Pienso que lo que determinó la transformación no fue un descubrimiento intelectual, ni la ideología de alguno, ni aun siquiera hubo una decisión consciente por parte de la comunidad. Fue como un alud. Cada piedra fue arrastrando otra y poco a poco ya fue imposible parar la avalancha. El Evangelio de San Juan en su capítulo 10 dice que el Buen Pastor saca las ovejas del corral y las larga fuera del refugio, y recién entonces las conduce. Me parece que fue algo de esto lo que sucedió. El nos sacó del corral y nos largó al camino. Pasamos a ser en diáspora. Sin haberlo decidido intelectualmente fuimos llevados a ser una comunidad para los demás; con todos los riesgos que de allí provienen y con muchas contradicciones.

En el comienzo evitábamos cualquier definición política, con el pretexto de que la vocación monástica es escatológica; y el cristianismo trasciende lo político. Nos colocábamos en una pretendida equidistancia entre las varias corrientes y tendencias políticas y económicas. No percibíamos que aquella posición nuestra era en sí misma ya política. El hecho de no solidarizarnos efectivamente con los oprimidos era un pacto con los opresores, una colaboración con el statu quo que en la palabra de los Obispos latinoamericanos en Medellín es una violencia institucionalizada.

Descubrimos después, que nuestra manera de entender lo escatológico estaba errada. No era manteniéndose a distancia de la situación actual que nosotros podríamos dar testimonio del Reino futuro, sino luchando hoy por los valores de este Reino: justicia, verdad, paz, y denunciando las situaciones en las cuales estos valores son pisoteados.

Pasamos a ver que la percepción de la transcendencia no era una alienación del mundo de los hombres, sino un asumir a través de lo político, humano y social esa realidad, trascendiéndola. Realmente aquella neutralidad espiritualista sólo existía en nuestras intenciones. Teníamos una economía pero no era neutra, sino por el contrario totalmente inserta en el régimen. Teníamos un colegio que como toda escuela organizada en el Brasil conforme a las leyes gubernamentales, servía de soporte y sostén al régimen. Estas contradicciones desgraciadamente permanecen hasta ahora.

Pero yo percibo que hubo un gran cambio y lo que lo determinó fue un contacto con las personas de afuera. En primer lugar la Iglesia local (tenemos la gracia de pertenecer a la diócesis de Dom Helder Camara). También con los protestantes (tuvimos una experiencia de convivencia con los Hermanos de Taizé y creamos amistades profundas con los evangélicos de Recife). Entre tanto, más que todo esto, contribuyó al cambio una participación de la comunidad, al menos a través de algunos hermanos, en la vida del propio pueblo.

Esto fue llevando a la comunidad a definirse, a descubrir la necesidad de una línea comunitaria, de concretizarlo en un objetivo práctico que fuera un instrumento de la realización de nuestra vocación monástica. En otros términos, una manera práctica de no quedar a medio camino en la entrega a los hermanos, sino por el contrario, ser radicales en el amor. Todavía tenemos mucho por hacer. Hasta hoy nos debatimos en algunas contradicciones serias que exigirán una coherencia más corajuda de parte nuestra.

Nuestro propio estilo de liturgia aún no expresa suficientemente este cambio. Pero les voy a contar algunos pasos concretos:

La comunidad resolvió, por ejemplo, invitar a los empleados de la casa (porque todavía somos patrones y tenemos empleados), para que tomaran parte diariamente en la comunidad con nosotros en la misma mesa y sin distinción de puestos.

En el Hospital de cáncer no se aceptaban niños residentes en el interior. Si éstos conseguían alojamiento en la ciudad, ello les permitiría acudir al Hospital, y con ello tener la posibilidad de curarse. Nuestra comunidad decidió tener siempre uno o dos de

ellos viviendo con nosotros y comiendo con nosotros, a fin de tener la posibilidad de vivir y no estar condenados a morir.

Medidas como éstas no se realizarán sin conflictos ni sufrimientos. Todas fueran decididas comunitariamente, pero no se podía esperar unanimidad; y a veces sucedió que los hermanos que en un principio eran contrarios, después dieran su apoyo.

Antiguamente en nuestra comunidad teníamos miedo a los conflictos. Actualmente, noto que descubrimos el valor positivo de los conflictos, generalmente son las reuniones más dolorosas y duras las que llevaron a la comunidad a avanzar.

Durante dos meses de este año dedicamos todas las reuniones al estudio de los documentos del CELAM y a meditar y profundizar los documentos de la Teología de la Liberación. Descubrimos que hay un papel para nuestra comunidad en este proceso de liberación. Es el de caminar con las comunidades eclesiales de base en el mismo camino que ellas y tener en medio de ellas una presencia de ecumenismo en la misma lucha por la práctica. Entre las comunidades que rezan su lucha, aprender de ellos esa gracia de ligar a la oración el compromiso político y, por otro lado, enseñar a ellas que la adoración gratuita a Dios es posible y coherente con el trabajo. La comunidad comenzó a asumir como suyo, el hecho de que algunos hermanos asuman un compromiso particular, como por ejemplo: visitar a los presos políticos, o trabajar con grupos de jóvenes cristianos y no cristianos.

Una última cosa que quisiera contarles, es que decidimos que algunos hermanos (uno de los cuales es de los más viejos de la Comunidad y Vice-Prior) irán a vivir en una pequeña casa de un barrio pobre de Olinda, en una experiencia de equipo de oración: presencia y participación en la vida de los pobres. Esto tiene aún que comenzar. Pero será una experiencia que comprometerá a toda la comunidad.

Todo esto encerró sus peligros para la comunidad. Nuestro empobrecimiento llegó hasta la disminución en el personal y en la dispersión en los trabajos. Queremos superar este mal, pero tengo la convicción de que vale también para las comunidades aquello que Jesús dijo de las personas:

¡Quien quiera salvar su vida, la perderá; y quien la arriesga, la salvará!

Impreso en Editorial PAX